تأصيل المفارقة لغويًا
(بحث تطبيقي في القرآن الكريم والحكاية التراثية العبّاسية)

أ. محمد ونان جاسم
بغداد - العراق

يَسْعَى هَذَا البَحْثُ إلى تَأْصِيلِ مُصْطَلَحِ المفارقةِ من خلال الإجابةِ عن سؤالينِ هما: هل عرف التراثُ اللغويُّ العربيُّ مُصْطَلَحَ المُفَارَقَةِ في منجزه النقدي أو في دراساته البلاغية؟ وما المُصْطَلَحَاتُ البلاغية التي تقتربُ دلاليًا من مُصْطَلَحِ المفارقةِ في دلالته الحديثة؟ اختار البحثُ القرآنَ الكريمَ لتأصيلِ المُصْطَلَحِ من خلالِ مقاربةِ آراءِ المُفَسِّرينَ للفعل (يفرقون)، والسَّرْدَ الحكائيَّ في العَصْرِ العَبّاسيِّ أنموذجًا للتطبيق النّقدي؛ لتراثيته، وتنوّعِ أشكاله، وَلأنّهُ ذُو أغْرَاضٍ سَرْدِيَةٍ مُتَعَدِّدَة.

لقد حَدَّدَتْ مَعَاجِمُ اللُغَةِ العَرَبِيةِ جِذْرَ المُفَارَقَةِ فِي أَرْبَعِ صُوَرٍ هي:

١- الفَرْقُ: مَوْضِعُ المَفْرِقِ مِنَ الرَّأْسِ فِي الشَّعْرِ، والفَرْقُ: تَفْرِيقٌ بَيْنَ شَيْئَيْنِ فَرْقًا، حَتَّى يَفْتَرِقَا[١]، والفَرْقُ: خِلافُ الجَمْعِ[٢]، وَقِيلَ: الفَرْقُ يُقَارِبُ الفَلْقَ، لكنَّ الفَلْقَ يُقَالُ بِاعْتِبَارِ الانْشِقَاقِ، والفَرْقُ يُقَالُ بِاعْتِبَارِ الانْفِصَالِ[٣] الذِي تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ، أَوْ بِمَا تُدْرِكُهُ البَصِيرَةُ[٤]، والفَرْقُ: الكَتَّانُ[٥]، وَالفَرَقُ: مِكْيَالٌ ضَخْمٌ لأَهْلِ المَدِينَةِ[٦].

٢- الفَرَقُ: الخَوْفُ[٧]، والفَرَقُ مِنَ النَّبَاتِ: أنْ يَتَفَرَّقَ قِطَعًا[٨]، والفَرَقُ: تَبَاعُدُ مَا بَيْنَ المَنْسِمَيْنِ[٩]، وَفَرَقَ له عَنِ الشَّيءِ فَرْقًا: بَيَّنَهُ[١٠].

٣- الفِرْقُ: القَطِيعُ مِنَ الغَنَمِ، وَمِنَ البَقَرِ، أَوِ الظِّبَاءِ، أَوْ مِنَ الغَنَمِ فَقَط، أَوْ مِنَ الغَنَمِ الضَّالَّةِ[١١]، والفِرْقُ: القطعةُ المُنْفَصِلَةُ، وِمِنْهُ الفِرْقَةُ للجَمَاعَةِ المُنْفَرِدَةِ مِنَ النَّاسِ[١٢]، والفِرْقُ: القِسْمُ مِنْ كلِّ شيءٍ[١٣]، والفِرْقُ: الفِلْقُ مِنَ الشَّيءِ[١٤]، والفِرْقُ: الجَبَلُ

وَالهَضَبَةُ والمَوْجَةُ[15].

٤- الفَرَقُ: الإناءُ[16].

وقد وردت لفظة (فرق) واشتقاقاتها في أكثر من سبعين موضعًا في القرآن الكريم، جاءت جميعها بمعناها اللغوي؛ أيْ: الابتعاد إلا موضعًا واحدًا هو قوله تعالى: ﴿ وَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنَّهُمْ لَمِنكُمْ وَمَا هُم مِّنكُمْ وَلَٰكِنَّهُمْ قَوْمٌ يَفْرَقُونَ ﴾ (سورة التوبة:٥٦)، ويفرقون بحسب رأي أغلب المفسرين (يخافون أنْ يظهروا ما هم عليه[17]، و(يتظاهرون بالإسلام)[18]، و(انزعاج النَّفس بتوقّع الضَّرَرِ، وأصلُه من مفارقةِ الأمنِ إلى حالة الانزعاج)[19]، وهذه التفاسير الثلاثة قريبة من معنى المفارقة الحديث في المخالفة بين المَظْهَرِ والمَخْبَرِ، ونلحظ أنَّ (المفارقة) عند اللغويين تُرَكِّزُ في دَلالاتٍ عديدةٍ أهمُّها: المباعدة والمباينة، وإظهار الإنسان ما يخالفُ باطنَه؛ لعلّةِ الخوفِ؛ أو لِعِلَّةِ الانزعاجِ، وفي دلالتها الثالثة تتطابق دلالةُ المفارقةِ النقديةُ الحديثةُ مع دلالتِها اللغويةِ، ومطابقتُها تدلُّ على أصالة المُصْطلَحِ، لكنَّه مُصْطلَحٌ بقي محصورًا في حيِّز التفسير القرآني، ولم يستفد منه النُّقاد والبلاغيون العربُ.

إنَّ المفارقةَ في دلالتها التي تجول في المخالفةِ والخفاءِ، والغموضِ مشتقَّةٌ مِنَ (أَفْرَقَ: يُفْرِقُ: مُفَارَقَةٌ)، وأَفْرَق تعني إظهار ما يخالفُ الباطن، وهي غيرُ مُشْتَقَّةٍ مِنَ (فَارَقَ: يُفَارِقُ: مُفَارَقَةٌ).

عُرِفتِ المفارقةُ مُصْطلَحًا نقديًا ذا سمات منهجية إلى النقد العربي عَبْرَ الترجمة لمُصْطلَحِ (paradox)[20]، وقد جعل آخرون مُصْطلَحَ (المفارقة) مقابلاً للفظة (Irony)[21]، مع بيان أنَّ هنالك تشابهًا دلاليًا بين المُصْطلَحَين[22].

وللمفارقة حقول شتَّى، وتقنيات متعددة، ومبتنيات مختلفة، وَيُعَدُّ (شليجل)، و(أوجست فلهلم) و(سورن كيركيجور) من أوائل مَنْ سَعَوا غربيًا إلى تحديد مصطلح المفارقة[23]، بينما كان د. منح الصلح[24]، ثُمَّ د. عبد الجبار المطلبي[25]، وبعدهما د. نبيلة إبراهيم[26] من أوائل من حدّدوا دلالة المفارقة وبيّنوا حضورها في المنجز الأدبي العربي في العراق.

والمفارقة بنية سياقية في حيِّز السياق الثنائي: النصّ والمرجعية، وأسُّها المباينة والتضاد والمخالفة والانحراف في وجوهها غير الواضحة وغير المباشرة، وتتسمُ بخصائصَ أهمُّها أنَّها لا علاقة لها بالوضوح أو التَّشابهِ والتَّماثلِ، إلا إذا كان التشابه يحمل تضادًا في الدلالة كما يحصل في بعض الحكايات السردية؛ لذا يُعَدُّ الخفاء أهمّ سمة من سمات المفارقة[27]، وللخفاء اسمٌ آخرُ هو (الكمون)[28]، وأولى سمات المفارقة هي (القصدية) التي يحقق حضورها بجوار السمة الثانية (الخفاء) مفارقةً تامّةً، لكنَّها قد تغيب على نيّة القصدية الوظيفية المُسَوِّغة من خلال أمرين هما: خيبة التوقع المثير للدهشة، وآثار المفارقة على ركنها الثالث ضحية المفارقة؛ وللمفارقة أركان ثلاثة هي[29]:

١- نص المفارقة.

٢- صاحب المفارقة.

٣- ضحيّة المفارقة.

ولها أشكال أربعة تتوافر في السرد الحديث، وقد تتوافر في السّرد الحكائي العربي التراثي، لكنّ توافرها في التراثي سيكونُ من دون قصديةٍ فنيّة -على الأغلب-؛ لأنّ السّرد الحديث اعتمد منهجية تهتمُّ بالانتماء إلى إحدى المدارس الأدبية، وهذه المدارس وضعت لنفسِها قواعدَ يجمعُها مشتركٌ في المضمون، أو في الشّكلِ، ومن الممكن أنْ تكونَ هناك معاييرُ تتّخذ طابعًا شبيهًا بالثّابتِ، وأشكال المفارقةِ الأربعة هي:

١- الأخيولة (الفنتازيا) التي تتضاد مع الواقع بوساطة الخرق المكاني أو الزماني أو المنطقي من خلال قبوله ذهنيًا أو رفضه.

٢- التغريب: وظيفته إعادة المتلقي إلى العالم المقبول من خلال نفي الإيهام الذي يتضمن: (جعل المألوف غريبًا)[٣٠]، وبجوار هذا الأمر ظهرت في السرد الحكائي في العصر العبّاسي ظاهرة قريبة للتغريب ألا وهي (جعل الغريب مألوفًا).

٣- التناصّ: وهو تداخل النصوص عن طريق الاقتباس أو التضمين أو التلميح أو التلميح أو الإشارة[٣١]، وتحقق المفارقة بإعادة إنتاج نص سابق بوساطة العكس الدلالي أو تغيير النص الأصلي تغييرًا كاملاً أو جزئيًا، وقد ورد هذا الشّكل كثيرًا في المنجز السردي الحكائي العباسي، ولاسيّما التناصّ مع القرآن الكريم.

٤- السخرية: فعلٌ سرديٌّ ينتج لحظة خلخلة المسلمات، وهدفها يتمحور في أمرين هما: الإسعاد والاستهانة ويدخل في تأسيسها تبنينٌ نصيٌّ قوليٌّ وتبنينٌ غيرُ نصّيٍّ كنبرة الصوت أو الحركة الجسدية، وهذا الشكل هو الأكثر حضورًا وخَلْقًا للمفارقة على عموم المنجز الأدبي باختلاف الأنواع والأزمنة.

ويُعَدّ التباين السمة الثالثة من سمات المفارقة الذي قد يحصل في الموقف، أو في مقامات الكلام المبنية على ثنائيةٍ ضدّيةٍ، فمقامُ التهنئةِ غيرُ مقامِ التّعزيةِ ومقامُ الشّكرِ غيرُ مقامِ الشّكايةِ ومقامُ التّرغيبِ غيرُ مقامِ التّرهيبِ ومقامِ الجِدّ غيرُ مقامِ الهزلِ، وَشَرْطُ التّباينِ الخالقِ للمفارقةِ هو الاندماج بين المقامين أو المخالفة لكينونة المقام[٣٢]، ولم يسمّ (شليجل) هذه السمة بالتباين، بل أسماها بالنقيضة التي عدّها شرطًا من شروط المفارقة[٣٣]، بينما أطلق عليها د. ناصر شبانة مصطلح الضدية حين بيّن آلية إنتاجها فقال[٣٤]: (الانقلاب من الضدّ إلى الضدّ هو ما يولّد فكرة المفارقة في صورتها الأولى)، ولم تختلف الرؤية الفلسفية للمفارقة عن رأي شليجل، فالمفارقة فلسفيًا إثبات لقول يتناقض مع الرأي الشائع بالإسناد إلى اعتبار خفي على هذا الرأي العام حتّى وقت الإثبات[٣٥].

وللمُفَارَقةِ قَبْلَ أنْ تتأسس مصطلحًا نقديًا حاضرًا في أقنوم التعاريف لا في صراحة المصطلح، وقد أَشَرْتُ إلى أنّ المفارقة من

(أَفْرَقَ: يُفْرِقَ: مُفَارَقَة)؛ أي: مباينةٌ ومباعدةٌ ومخالفةٌ، وأظنُّ أنَّ المفسّرينَ واللغويين الذين ذكروا معنى (الخوف) و(الانزعاج) قد نقلوا وظيفة الحافز (الخوف) أو (الانزعاج) إلى وظيفة الفعل (تباين المظهر والمخبر)؛ فهم يظهرون خلاف ما يُبْطِنُوْنَ؛ لأنّهم يخافون أو ينزعجون؛ مما يخلق مفارقة مبنية على المخالفة في الموقفِ المُنْتِجِ لخيبةِ توقّع المسلمين؛ إذ جعلهم الحِلْفُ مقتنعينَ بقولهم المُحَمَّلِ بالقصدية في المخالفةِ والخفاءِ؛ لذا توافرت سمات المفارقة الثلاثة المذكورة سابقًا وهي (القصدية والخفاء والتباين)، والآيةُ الكريمة تؤكّدُ العلاقةَ الوثيقةَ بين تباين المخبر والمظهر من جهة والتمحيل من جهة أخرى، ولقد حاول النقاد العرب المعاصرون البحث في التراثين البلاغي والنقدي عن مصطلحات تقترب دلالتها من المفارقة فأجاد بعضهم وأخفق آخرون؛ لأنّهم اتّكأوا على الترجمة الحرفية لمصطلحي (paradox) و(Irony)، وعلى التطبيقات النقدية للغربيين في نصوصهم الأدبية المختلفة اختلافًا كبيرًا عن نصوص الأدب العربي في مراحله الزمنية وأجناسه وتصنيفاته المتنوعة؛ لذا التبس الأمرُ عند بعضهم فعدّوا المقابلة والطباق مرادفين للمفارقة[٣٦]؛ لأنهما مسوّران بالتضاد من دون النظر إلى تقنيتي التباين والخفاء بوصفهما سمتين مهمّتين من سمات المفارقة، وأثرِ ذلك التضادّ في خلق الاندهاش. إنَّ محاولة مقاربة المفارقة من خلال مسميّات أخرى أمر ليس بالهيّن، لكنّه يسهل حين تعتمد الدلالة والنّص في آنٍ واحد، هذا يجعل البحث عن مكنون المفارقة مبنيًا على دلالتها من خلال التباين وعكس التوقع واحتمالية المعنى المتعدد وأثر النص المفارق في الشّخصياتِ الفاعلةِ في النّصّ أو المتلقي، وفي أدناه المصطلحات البلاغية أو النقدية التي اقتربت من معنى المفارقة اقترابًا في دلالة التّعريف، ودلالةِ الحضورِ النّصّيّ.

أولاً - التهكّم:

هو أن تُعبّر بعبارة قاصدًا ضدّ معناها[٣٧]. وهنا فيها ترادف واضح للمفارقة من خلال التباين، وقيل: التهكّم ظاهرهُ جِدٌّ وباطنُه هَزَلٌ؛ لمجيئه على سبيل الاستهزاء[٣٨] والتّهكّم يختلفُ عن الهَزَلِ الذي يُرادُ بِهِ الجِدّ فظاهرهُ هَزَلٌ وباطنه جِدٌّ[٣٩]، فضلاً عن أنّه لا يشترط الاستهزاء، والتهكّم غير التندر. فالأخير هَزَلٌ كُلُّهُ ظاهرًا وباطنًا، ويختلفان في الهدف أيضًا. فالمتندّرُ يَسْعى إلى الرَّغْبَةِ في الاقتراب أو التخلّص مِنْ شرٍّ مُرْتَقَبٍ أو الحصول على مآربٍ[٤٠]، بينما المتهكّمُ يسعى إلى الزراية والاستهزاء والاستخفاف من الآخر.

والتهكّم تنزيل غير المحتمل محلّ المحتمل[٤١]، وهذا اشتراك آخر مع المفارقة في استشراف ما سيحصل، ومن ذلك الحكاية الآتية[٤٢]:

(إنّ أبا دلامة دخل على المهدي وسُلّمة الوصيف واقف بين يديه، فقال أبو دلامة:

قد أهديت لك يا أميرَ المؤمنين مهرًا ليس لأحدٍ مثله، فإنْ رأيت أنْ تُشرِّفني بقبوله، فأَمَرَ بإدْخالِهِ، فخرجَ وأدخلَ فرسَه الذي كان تحته، فإذا هو برذون مُحطَّمٌ أعجفُ هَرِمٌ، فقال له المهدي: أيُّ شيءٍ -ويلك- هذا؟! ألم تزعم أنّه مهرٌ؟! فقال: أو ليس هذا سُلّمة الوصيف بين يديك؟ فأنت تسمّيه الوصيف وله ثمانون سنة وهو بعدُ عندك وصيفًا، فإن كان عندك سُلّمة وصيفًا فهذا مهرٌ).

إن التهكم استهدف الوصيف بوسيلة الإهداء إلى الخليفة المهدي الذي أقحم في الموضوع إقحامًا تنبيهيًا له من خلال اتخاذه لسُلّمة وصيفًا على الرغم من شيخوخته، وفعل الإهداء فعل عكسي تداوليًا، والعكسية تتحقق بطلب التقرب من المؤتى إليه؛ لقد قدّم أبو دلامة القولي على الفعل الحدثي؛ كي يُدخلَ الخليفة في حيّزي التوريط والتوقع، فلما أيقن أبو دلامة بأن المهدي قد وقع في هذين الحيّزين، أدخل فرسه. وهنا كان لأداة الشرط غير الجازمة (إذا) وظيفة توضيحية خالقة للدَّهْشَة والاستغراب الحاصلين في ذات الخليفة، ودافع صاحب المفارقة (أبو دلامة) عن موقفه التهكمي بوساطة الحِجاج الإقناعي، ليُخرج نفسه مما صار فيه، والمقاربة للحكاية تدلّ على هيمنة فعل التوريط الذي تكرر مرّتين مرّة للخليفة ومرّة أخرى لأبي دلامة، وتوريط الأول ناتجٌ من الوقوع في دائرة العكس الاستشرافي التي هي (خيبة التوقع)، والتوريط الثاني مُتَعَمّد؛ لذا كان الجوابُ حاضرًا عند أبي دلامة الصوت السردي الخالق للتهكم والمفارقة على مستوى واحد.

ومن أمثلة التهكّم أيضًا قوله تعالى: ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ ﴾ سورة الدخان:٤٩). فالمُخَاطَبُ لم يكن مستشرفًا مصيره مُدّعيًا أنّه عزيزٌ كريمٌ، فجاء الخطابُ تهكّميًا مستهزئًا به، وقد استخدم الباري عَزَّ وَجَلَّ فعل الأمر (ذق) نكايةً وعقوبةً مع الحفاظ على مجاورته السياقية بادعائه العزّة والكرامة، فضلاً عن أنّ الخطابَ اتسم بغضب وتكبّر وهذان؛ الغضبُ والتكبر موافقان لمعنى التهكّم اللغوي[٤٣]، وفيه تشفٍ وإهانةٌ وإذلالٌ وكان الجِدُّ بنيتَه الظاهرة والهَزَلُ بنيتَه العميقة، وهناك من رأى أنّ السخرية والتهكم، مصطلحان لمدلول واحد، يقول محمد رضوان الداية في معرض تحليله لشعر خير الدين الزركلي: (والمفارقة لا تخرج عن التهكم الحرّ، لكنّها تبنى على العبارات التي تظهر الضدّين أو الوجهين من المسألة»[٤٤].

لكني أرى أنّ التهكّم غير السخرية، فقد يسخر الإنسانُ من نفسه، لكنُّه لا يتهكم منها؛ لذا المتهكّم يحتاج حتمًا إلى ضحية غَيْرِيَّة، قد لا تحتاجها السخرية، وكذلك يختلف التهكّم عن الفكاهة، فالفكاهة – على الأغلب – لا ألمَ فيها وتسعى إلى الإسرار مع اختلافهما في أنّ التهكّم ذو منحى بديعي منتمٍ إلى البلاغة، والفكاهة وطبيعتها لا خضوعَ فيهما لنظريةٍ ما[٤٥]، وهناك من ربط المفارقة بالسخرية في وجوهها المعروفة: التهكم والهَزَل والاستهزاء والطرفة والنادرة

وغيرها[٤٦]، لكنَّ المشتركَ بينها جميعًا هو الضَّحِكُ، الذي قد يكون غايةً أو نتيجة لفعلٍ مقصودٍ أو لفعلٍ غير مقصودٍ.

وللضحك فلسفة وسَمَهَا برجسون بالإنسانية. فعنده أنَّ الضحك من حيوان مثلاً؛ لأننا لقينا عنده وَضْعَ إنسانٍ أو تعبيرًا إنسانيًا[٤٧]، وقد يكون الضحكُ لعلّةِ التّضاد في الذات أو لنفاد القناعة الذاتية بالمحيط الاجتماعي.

وإنَّ الضحك ينتج عن فعل غير إرادي[٤٨] لشخصية ما مما يثير ذهول الرائي أو المشاهد أو المتلقي، وقد ينتج الضحك عن تغيّر غير منطقي للهيئة الإنسانية أو لإشارة جسدية غير معهودة[٤٩] كاشفة في بعض الأحيان للسلوك لاسيّما سلوك الأحمق أو سلوك المنحرف ذهنيًا.

ثانيًا - أسلوب الحكيم:

هو تلقّي المُخَاطِبَ بغيرِ ما يترقّبُ أو السائلَ بغيرِ ما يتطلّبُ[٥٠]، واستعملهُ العربُ للتظرّفِ، أو التخلّص مِنْ إحراجِ السّائلِ[٥١]، فيجيبه عن سؤالٍ لم يَسْألْهُ[٥٢]، وكانت العربُ تقول للرجلِ إذا سُئِلَ عَنْ شيءٍ، فأجابَ عَنْ غيره[٥٣]: أعْرَضَ عَنْ ثوبِ المُلْبِسِ، أي: أبْدَى لِيَ غَيْرَ ما أُرِيْدَ مِنْهُ.

ومن سمات هذا الأسلوب العمل على أن يحوي النّصُّ خلافَ مُقْتَضَى الظاهر والشائع والمتداول والمتوقع[٥٤]، وهذا العملُ يجعله قريبًا من المفارقة في حدّها المتعلّق بالمتلقي أو في حدّها النصّي، فضلاً عن أنَّ فيه شيئًا من المفاجأة[٥٥]، ويُعَدُّ الجاحظُ أوّلَ من فطن إلى هذا النوع من فن القول، وعَقَدَ له بابًا خاصًا أطلق عليه اسم (اللغز في الجواب)، لكن هذا المصطلح لم يأخذ شهرةَ مصطلح (أسلوب الحكيم)، ولم يُعْطِ الجاحظُ بُعْدًا تحليليًا لسماته واكتفى بالأمثلة تاركًا أمْرَ معرفته وبيان سماته للمتلقي والتعريف يوحي إلى موضعين لخيبة التوقع هما: موضع مقصود فاعله المُخَاطِبُ من خلال حمل الكلام على غير مُرادِهِ وموضع غير مقصود فاعله المُخَاطِبُ الذي قد يكون ضحيّةً لذكاء المُخاطَب وفطنته.

وأشار السّكاكيُّ إلى الأثرِ النّفسيِّ لهذا الأسلوبِ فقال[٥٦]: (وإنَّ هذا الأسلوب الحكيم لربّما صادف المقام، فحرّكَ مِنْ نشاطِ السامعِ ما سلبهُ حُكْمَ الوقور وأبرزهُ في معرض المسحور)، ومن أسلوب الحكيم حوار خالد بن الوليد مع رجل من الحيرة[٥٧]:

(قَالَ خَالِدُ بنُ الوليدِ لأَهْلِ الحِيْرَةِ: أخرجوا إليَّ واحدًا من عقلائكم، فأخْرَجوا إليهِ عبدَ المسيح ابن عمرو بن قَيْسِ بن حَيّانِ بن بَقِيْلَةَ الغَسّانِي، وَهُوَ الذي بَنَى القَصْرَ، وَهُوَ -يَوْمَئِذٍ- ابنُ خَمْسِيْنَ وثلاثمائة سنة: فَقَالَ لَهُ خَالِدُ: مِنْ أَيْنَ أَقْصَى أثَرِكَ؟ قَالَ: مِنْ صُلْبِ أبِيَ. قَالَ: فَمِنْ أيْنَ خَرَجتَ؟ قَالَ: مِنْ بَطْنِ أمّي، قال: علام أنت؟ قَالَ: عَلَى الأرْضِ. قَالَ: فَفِيْمَ أنْتَ؟ قَالَ: في ثِيَابِي. قَالَ: ما سِنُّكَ؟ قَالَ: عَظْم. قَالَ: أتَعْقِلُ؟ -لا عقلت-. قَالَ: أي واللهِ وأُقَيِّدُ، قَالَ: ابنُ كَمْ أنْتَ؟ قَالَ: ابنُ رَجُلٍ واحدٍ، قَالَ: لَوْ أتَى عَلَيَّ شيءٌ لَقَتَلَنِي، قَالَ: مَا تُزِيْدُنِي مَسْأَلَتُكَ إلاّ غَمًّا؟ قَالَ: مَا أَجَبْتُكَ إلاّ عَنْ مَسْألَتِكَ).

يكشفُ هذا الحوار إمكانيةً لغويةً كبيرةً اتّسمَ بها كلا المتحاورين، حفّزها وأظهرها التباين بين مقام الجِدِّ في خطاب خالد بن الوليد ومقام الهزل والاستخفاف في خطاب الغسّاني، وقد حَمَلَ الغسّاني أسئلةَ خالد بن الوليد على مَحْمَلٍ أراده هو، لا ما أراده خالد مستفيدًا من فضاء اللغة وتعدد المعاني؛ لذا قيل[58]: (عبدُ المسيحِ تَرَكَ ما عَلِمَ أنَّهُ غَرَضٌ لخالدٍ وعدلَ إلى المَحْمَلِ الآخرِ الذي يعلمُ أنّه ليس غَرَضَهُ).

وبدا واضحًا من الإجابة الأولى سعي المُخاطَب نحو (التعميه)؛ بغية الانفلات والتّخلّص من الإجابة وإزعاج المُخاطِب فكان ذلك حاصلاً من خلال الفَمّ الذي سوّر خالد ابن الوليد نفسيًا، والملحوظ أنّ التّوتّر قد خلق فجوةً بين قولي الشخصيتين أسهمت إسهامًا فاعلاً في ديمومة التحدّي بينهما، وكان الحوارُ في هيئته التقابلية يعبّر عن مستويين متباينين من العقل؛ لذا فالحافز لهذا التباين هو حافز ثقافي في المرتبة الأولى، وبوساطة هذا الحافز لم يستطعِ المخاطب استكناه الحقيقة، ومعلوم أنّ الحقيقةَ في الحكاية -على الأغلب- افتراضيةٌ[59]، فصار ضحيّةً لإجابات الغساني على الرغم من أسئلته ومجاوراتها التي كشفت عن استعلاء ينتمي إلى التفوّق المادّي، والطريفُ في الأمر أنّ المُخاطِب اعتمد على مبدأ توكيدي هو (الجمل المترادفة)، فقوله على سبيل المثال (ما سنُّك؟) و(ابن كم أنت؟) و(كم أتى عليك من الدهش) كلّها بمعنى واحد هو المعنى الزمني حصرًا، بينما بنى الغساني إجاباته على مبدأ (المعنى الذاتي) لا معنى الاقتضاء، فخالف المقتضى وحقّق خيبةً واندهاشًا عند الشخصية الأخرى في النص، والمعنى الذاتي في الحوار لم يتحقق إلا بوساطة التأويل فصارت في مثالنا المعادلةُ غيرَ منطقية نصّها (١ = ٣)، وهذه لطيفة تحققها المفارقة في أغلب نصوصها.

ويبدو أنّ أسلوب الحكيم وما يأتي من مصطلحات قريبة لمدلول المفارقة القولية حصرًا؛ لأنّ القول هو الفاعل الحقيقي لخلق الدهشة والمفاجأة، ولم نَرَ أن هنالك مصطلحًا قريبًا لمفارقة الموقف، أو مفارقة الحركة.

وقد نوّه بعضُ الدارسين إلى أنّ مصطلح (تجاهل العارف) قريبٌ من المفارقة[60]، مستندين في ذلك إلى تعريفه، ف (تجاهل العارف): هو سؤال المتكّلم عما يعلمُهُ حقيقةً تجاهلاً منه، ليُخرِجَهُ مَخرَجَ المَدحِ أو الذّم، أو لِيُدلَّ على شدّةِ التدلّه في الحُبّ، أو لقصد التعجّب، أو التقرير، أو التوبيخ[61]، وأظُنُّ أنّ لا علاقة لتجاهل العارف بالمفارقة؛ لأنه يحصر في المماثلة لا في المخالفة فقولنا: على سبيل المثال أوجهكَ هذا أم بدْرٌ؟ تجاهلاً منّا ونحن نعرف حقيقةً أنه وجه، إنما جاء لتثبيت التشابه الجمالي وترسيخه، وهكذا في كلّ الأمثلة الأخرى، وقد رفض السكاكي تسميته بـ (التجاهل) في قوله[62]:

(لا أُحِبُّ تسميته بالتجاهل، بل سوق المعلوم مساق غيره)، وهذا التعريف أدقّ

من تجاهل العارف وهو يلغي رأي من قال: إنّ المفارقة السقراطية هي من باب تجاهل العارف[٦٣]، وقد سمّاه بعضهم (خلاف المقتضى)[٦٤]، وهذا توسيع له فهو مُحدّدٌ بالمماثلة بين شيئين مختلفين؛ لقصد المبالغة أو المدح أو الذم كما ذُكِر سلفًا، وَحَدُّ المفارقة المباينة الكاملة والمخالفة التامّة؛ لذا فأغلبُ التشابيه لا تدخل في المفارقة على الرغم من أنّ الأشياء تتشابه من وجوه وتتباين من وجوه أخرى[٦٥]، فحين نقول (زيد كالبحر)، فوجه التشابه – كما هو معلوم – السعة، ووجه التباين أجرومي وأستثني من ذلك ما يقع في وهم الفهم الناتج من الترادف.

ثالثًا - القول بالموجب:

وَهُوَ أَنْ يُخَاطِبَ المتكلّمُ مخاطبًا بكلام، فيعمد المخاطَبُ إلى كلمةٍ مُفردةٍ من كلام المتكلّم، فيبني عليها من لفظه ما يوجبُ عكس معنى المتكلّم[٦٦]، وذلك عين قول الموجب، لأنّ حقيقته ردّ الخصم كلامَ خصمه من فحوى لفظه[٦٧]، والقول بالموجب يشترك هو والأسلوب الحكيم في كون كل منهما من إخراج الكلام لا على مقتضى الظاهر، ويفترقان باعتبار الغاية[٦٨]، والقول الموجب عند الأصوليين مرتبط بالاعتراضات[٦٩]؛ أي: الجدل، هذا يعني أن (القول بالموجب) وسيلة حجاجية تستمد قوتها من خلال اتكائها على إضعاف رأي الخصم من ثَغْرَةٍ تتواهرُ في كلامه، وقيل: إنّ القولَ بالمُوجَبِ ضربان: أحدهما أن تقع صفة في كلام الغير كنايةً عن شيء أُثبِتَ له حكمٌ، فتُثْبِتُها لغيره من غير تعرض لثبوته أو نفيه عنها، والثاني حمل لفظ وقع في كلام الغير على خلاف مراده مما يحتمله بذكر متعلقة[٧٠]، ومن أمثلة النوع الأول قوله تعالى: ﴿ يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ ۚ وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ (المنافقون: ٨).

قيل في عرض معنى هذه الآية الكريمة الرأي الآتي[٧١]:

(إنّهم كنّوا بالأعزّ عن فريقهم، وبالأذلّ عن فريق المؤمنين، واثبتوا للأعزّ الإخراج، فأثبت الله سبحانه وتعالى في الردّ عليهم صفة العزّة لله ولرسوله وللمؤمنين؛ من غير تعرّض لثبوت الإخراج للموصوفين بصفة العزّة، ولا لنفيه عنهم).

لقد وضع البلاغيون لفظة الخصم في تعريف القول بالموجب، وأرى أنهم لم يُوَفّقوا في هذا التحديد، والأولى أن يقولوا في كلام الآخر الموافق والآخر المخالف، ووسيلة صاحب (القول بالموجب) الاتكاء على قول الآخر المخالف والمشار كله وتأويله تأويلاً يلائمه – على الأغلب –، ويبدو أنّ البلاغيين لم يضعوا فرقًا واضحًا بين أسلوب الحكيم والقول بالموجب وأرى أنّ القول بالموجب يتأسس على قول الآخر فهو منطلقه لا غير، أمّا أسلوب الحكيم فيتأسس على قول ذاتي أو على قول الآخر؛ لذا سيكون أسلوب الحكيم أوسع من القول بالموجب، وهذا يعني أنّ القدامى قد وقعوا في لُجَجِ المصطلحات أيضًا.

رابعًا - المناقضة:

تعليق الشرط على نقيضين، ممكن ومستحيل، ومراد المتكلّم المستحيل دون الممكن، ليؤثر التعليق عدم وقوع المشروط، فكأنّ المتكلم ناقض نفسه في الظاهر[٧٢].

فالمناقضة تعني الجمع بين أمرين مختلفين حددتهما البلاغة بالممكن والمستحيل، لكنّ أبا حيان التوحيدي لم يلتزم بهذا التحديد الصارم للمناقضة فقال[٧٣]: (إنّا جمعنا بين الفلسفة والشريعة؛ لأنّ الفلسفةَ معترفةٌ بالشريعة، وإنْ كانتِ الشريعةُ جاحدةٌ للفلسفة. فهذه مناقضة أخرى)، المناقضة قريبة من المفارقة في سمة التباين فقط، فإذا ما حضرت السمتان الأخريتان (القصدية والخفاء) أو إحداهما، فستحقق المفارقة التامة أو المفارقة الجزئية، وقد يكون القول ذو المعنيين المختلفين جزءًا من المناقضة القريبة إلى المفارقة، كقول أحدهم إلى رجل قبيح الوجه: صرف الله عنك السوء، فقوله يحتمل الخير والشرّ بحسبان أنّ وَجْهَ المخاطَب سوءٌ، والمناقضة غير التناقض؛ لأنّ التناقض يحصل في الألفاظ وهو على نوعين: تناقض وصف نحو (مربع ومستدير) وتناقض لفظي نحو (نهار وليل)[٧٤]. والمناقضة تحدث في الفعل أو الكلام.

خامسًا - المغالطة:

قياس فاسد إما من جهة الصورة أو من جهة المادّة[٧٥]؛ أي إمّا من جهة الشكل أو من جهة المضمون، واستدلالٌ زائفٌ[٧٦]، وقيل: هو أن يذكر معنى من المعاني له مِثْلٌ في شيء آخر ونقيض، والنقيضُ أحسن موقعًا وتسمى المغالطة المعنوية[٧٧]، والأدقّ في تعريفها قول الجرجاني[٧٨]: (المغالطة مركبة من مقدّمات شبيهة بالحقّ، ولا يكون حقًّا، ويسمّى سفسطة أو شبيهة بالمقدمّات المشهورة)، وركّز العلوي على اللفظة ذات المعنيين المراد إحداهن بالنية دون اللفظ[٧٩]، وسمّى ذلك الأمر بـ(المغالطة المعنوية) وأورد قولَ الشاعر[٨٠]:

وَخَلَطْتُمُ بَعْضَ القُرآنِ بِبَعْضِهِ
فَجَعَلْتُمُ الشُّعَرَاءَ في الأَنْعَامِ

التبس المعنى عند المتلقي بفضل المغالطة المقصودة في إيهام الآخر من خلال حمل الشاعر لدالتي (الشعر) و(الأنعام)، فما ندري أحملهما على المبنى الأجرومي ويكون حدًّا ممكنًا أم على المبني الاصطلاحي المقدس؟ ويكونُ حَدًّا مستحيلاً ومن خلال الحدَّينِ المختلفين وتنازعهما تحققتِ المفارقةُ، وهذه مفارقة توافرت فيها السمات الثلاثة (تباين الدلالة الكبرى والقصدية والخفاء)؛ لذا تبدو المغالطة قريبة من المفارقة القولية المنتمية إلى اللغة، لا إلى مفارقة الموقف المنتمية إلى التجربة أو الحدث.

سادسًا _ التوجيه:

هو أن يقول المتكلّم كلامًا محتملاً لمعنيين متضادينِ[٨١]، لا يتميز أحدهم عن الآخر. وهنا موطن الخلاف بين التوجيه والمناقضة، فحدّا المناقضة ممكن

ومستحيل، والتوجيه لا حدّ له، ويسمى (الإبهام) أيضًا[82]، ومنه قول بشار بن برد لرجل أعور اسمه قباء[83]:

خَاطَ لِي عَمْرُو قِبَاءْ
لَيْتَ عَيْنَيْهِ سَوَاءْ
قُلْتُ شِعْرًا لَيْسَ يُدْرَي
أَمَدِيحٌ أَمْ هِجَاءْ

الكلام يحتملُ أمرين متضادين هما: تمنٍ موجبٌ بعودة البصر إلى العين الأخرى غير المبصرة، وتمنٍ سالبٌ بالعمى التام ولعلّ الحافزَ نفسيٌ مبنيٌ على ردّ فعل بشار على قول الخياط الذي قال له[84]: سأتيك به (القباء) لا تدري أقباءٌ هو أمْ دواج[85]. فجاءَ البيتان معبّرين عن قدرة مجاراة صانع الشّعر لصانع الحِرْفَةِ.

والتوجيه يختلف قليلاً عن التورية؛لأنَّ التوريةَ تعني أنْ تحملَ الكلمةُ معنيين، فيستعملُ أحد احتماليها، ويَهْمِلُ الآخر ومراده ما أهملَهُ، لا ما استعمله[86]، ولا أظُنُّ أنَّ التوريةَ قريبة من المفارقة لأنَّ المفارقة تشتغل على الدلالة الكلّية لا الجزئية، فضلاً عن السيّاق الذي يكشف للمتلقي نِيّةَ المُخاطِبِ؛ لذا سينتفي شرط من شروط المفارقة وهو (الخفاء).

سابعًا - المواربة:

أنْ يقولَ المُتكلّم قولاً يتضمّن ما يُنكرُ عليه به، فإذا وُجّهَ له الإنكار استحضر بحذقِهِ وَجْهًا مِنَ الوجوه يتخلّص به، إمّا بحمل الكلمةِ على أحَدِ معانيها أو بتحريفها أو بتصحيفها[87]، وقد يفطن بنفسه له من غير مُنبِّهٍ عليه[88]، منه قولُ عتبان الحروري[89]:

فَإنْ كَانَ منكم كانَ مروانُ وابنُه
وعَمْرُو وَمِنْكُمْ هَاشِمٌ وحبيبُ
فَمِنَّا حُصينٌ والبطينُ وَقَعْنَبُ
ومِنّا أميرُ المؤمنينَ شبيبُ

لما بلغ الشعرُ هشامًا، وَظَفَرَ به، قال له: أَنْتَ القائلُ وَقَرَأَ لَهُ البيتين؟، فَقَالَ لم أَقُلْ كذا وإنّما قُلْتُ:(ومِنّا أميرَ المؤمنين شبيبُ)، نَلْحَظُ أنَّ نقل الحركة من الضمّة إلى الفتحة أنقذ عتبان من الورطة التي وقع فيها، وجعل الخطاب من الافتخار والتباهي وطلبِ الخلافة أو ادّعائها إلى الإخبار غير المؤثر بوساطة النّداء، وهذا أسلوبٌ ذكي وينتمي في بعض أمثلته إلى المفارقة القولية وبالأخصّ صاحبها.

ثامنًا - حسن التعليل:

هو الخروج المنقذ من ورطة ما أو إحراج مُعيّن، بما يثير الدهشة، وقد قال البلاغيون[90]: (هو أن يُدّعى لوصف علّةٍ مناسبة له باعتبار لطيف غير حقيقي). وهنا موطن التقارب من المفارقة في التحوّل من الحقيقي المُقْنِعِ إلى غير الحقيقي المُقْنِعِ أو من الادّعاء غير الحقيقي إلى التعليل غير الحقيقي المثير للسخرية فيتحقق العكس والتباين والمخالفة بوساطة هذا الانتقال، ويحضر -على الأغلب- في النادرة والومضة السّردية، ومنه[91]: (جَاءَ رَجُلٌ إلى المُتوكّلِ، وَادّعى النُّبُوّةَ، فَقَالَ لَهُ بَعْضُ مَنْ حَضَرَ: صِفْ

لَنَا جِبْرِيلَ، فَوَصَفَهُ ولم يَذْكُرْ جِنَاحَهُ، فَقَالَ له: وَيْحَكَ، لم تُعْلِمْنَا خَبَرَ جِنَاحِهِ، وَلَسْنَا نَشُكُّ في أنّ له جناحًا، فقال: أظنّهُ أتَانِي وَهُوَ في القَرْقَصَةِ)، إنّ تعليله غَيْرَ الحقيقي لادعائه غَيْرِ الحقيقي وَلَّدَ مُفَارَقَةً ذهنية؛ لأنّ المدّعي يعتقد أنّ الادّعاء والتعليل مقنعات وهما ليسا مقنعين إلا في ذهنه، فوقع تباينٌ بين ما يرى الذهن وما يرى المتلقي (المتوكّل وأعوانه)، فكان المدّعي صاحب المفارقة وضحيتها في الآن نفسه.

وقد يدخل حسن الإجابة جزءًا مهمًا من أجزاء حسن التعليل في مداه البعيد، وربما قصد المُخاطِبُ إزعاج الآخر بجوابه نحو ما رُوِي عن مزبد المديني: أَنَّهُ قَدْ تَنَاوَلَ رَجُلٌ من لحيتهِ شيئًا، فسكت عنه، فقال: ويحك لم لا تدعو لي؟ فقال: كَرِهْتُ أَنْ أَقُولَ صَرَفَ اللّهُ عَنْكَ السُّوءَ، فتبقى بلا وجه).

إنّ الإجَابَةَ أكثر تأثيرًا من الفعل، فكان الرجلُ ضحيّة المفارقة بعد أن حاول أن يكون صاحبها، وهذا بفضل فطنة مزبد الذي صار بقوله صاحب المفارقة، ولا بدّ أن أشير إلى أنّ حسن التعليل في كنهه الحقيقي أو في جُلّه يرتبط بحسن التخلّص، تخلص الذات لا تخلص النص، فتخلص النص نوع آخر مختلف[٩٢].

تاسعًا - العكس:

هناك نوعان من العكس؛ العكس الشكلي ومعناه ردّ آخر الشيء إلى أوله[٩٣]. وهذا النوع لا علاقة له بالمفارقة البتة، والعكس في الكلام الذي يُقصد به الاستهزاء الزائد في غيظ المستهزأ به وتألمه واغتمامه[٩٤]، وهذا التعريف يحاكي المفارقة، وأشار إليه الزمخشري في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ فَبَشِّرْهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴾ (سورة آل عمران:٢١)، فالبشرى تداوليًا تستخدم للفرح لا للحزن والتهديد، وقد يكون هذا الرأي في التفسير ضعيفًا عند من يرى أن البشرى من المترادفات تستعمل للفرح والحزن بحكم الأثر الدلالي الأول للاشتقاق.

عاشرًا - العدول:

هو الانصراف عن الأصل[٩٥]، ومخالفة الشائع والمألوف والسنن والنمطيات ومثله الانزياحُ والانحرافُ والخرقُ، وأنّ كلّ مفارقة هي عدول وليس كلُّ عدول مفارقةً، إلا إذا تحقّقتِ المفاجأةُ والدهشةُ بتوافر التباين والقصدية والخفاء، ومن العدول الموافق للمفارقة قول أبي العيناء[٩٦]:

(أمّا قَبْلُ: فَنَّا وَجَدْنَا في حِكْمَةِ أَهْلِ الشام أَنَّهُ لاَ يَأْكُلُ إِنْسَانٌ الفَاكِهَةَ إلا شِرًى، أو صَدَقَةً، أو هَدِيَّةً، أو سَرِقَةً، وَمَنْ كَانَ في البَيْتِ لَمْ يَرَ النَّاسَ، وَلَمْ يَرَوْهُ إلا أَنْ يُدْخُلُوا إِلَيْهِ، أَوْ يَخْرُجَ إليهم).

إنّ العدول تحقق في القول من خلال نقل الشائع أو المتداول إلى غير الشائع، والفقرات الثلاث التي حواها القول لا تحتاج إلى بيان أو أن توصف بالحكمة، إلا إذا كانَ انحرافها جماليًا ذا انزياح مفارق، فضلاً عمّا تقدّم، نجد مصطلح (الاستعارة التّهكمية) له علاقة بالمفارقة من خلال التّهكم، ولا علاقة له بالمفارقة لما تحمله الاستعارة

من دلالة التّشابه؛ لذا فهو مصطلحٌ يحملُ إشكاليةً، والاستعارة التّهكمية تعني استعارة أحد الضدّين أو النقيضين للآخر، بطريقة التهكم، أو التلميح، ثُمَّ ادّعاء أحدهما من جنس الآخر، والإفراد بالذكر ونصب القرينة نحو: إنّ فلانًا تواترت عليه البشارات بالقتل ونهب المال[٩٧] هذا المثال يوضّح أنّ هذا المصطلح قريب من المفارقة في جانب منه، وبعيد عنها في جانب آخر، فهو قريب من خلال التّضاد، والتّباين الخالق للتهكم، وبعيد عنها؛ لأنّه لا يخلق دهشةً أو تعجبًا والذي ألغاهما تواتر القرينة.

وفي ختام هذا البحث لا بُدَّ أنْ أشير إلى أنّ أغلب المصطلحات التي ذُكِرَتْ لها علاقة بالمفارقة القولية، والقول مصطلحٌ من المصطلحات التي تطلق على ما ينجزه المتكلّمُ من الكلام[٩٨]، واللفظ لا يكون قولاً إلا في حالات محدودة وقليلة كأسماء فعل الأمر[٩٩]؛ لذا لم تكن التورية جزءًا أو مصطلحًا قريبًا من المفارقة؛ لأنها مبنية على تضاد الألفاظ. وهناك مصطلحات أخرى أهملت لبنائها التماثلي كتجاهل العارف والرمز على الرغم من اشتراكها مع المفارقة بصفة الخفاء، وكذلك التعريض الذي هو فن غير مباشر يعتمد على قرائن الحال، لا على قرائن المقال والقرائن تماثلية[١٠٠]، والبحث سيقرن هذه المصطلحات القريبة من المفارقة في مستواه الإجرائي، مستفيدًا من القاعدة النقدية التي تقول[١٠١]: (السياق هو المعيار)، وعلى وفق هذه القاعدة يحتاج رصد المفارقة إلى ثلاثة أمور هي:

أ – المعيار.

ب – السياق.

ج – التعالقية.

وتُرْصَدُ المفارقةُ عند فكِّ تعالقية المعيار مع السياق بوساطة الانحراف أو العدول أو الانزياح، وواضح من الثلاثية التي أثبتناها تزاوج الخارجي مع الداخلي. فالمعيار مبدأ نقدي خارج نصي، والسياق مبدأ نقدي داخل – نصي والتعالقية هي الربط بينهما، وتفكيك السنن لحظة الانحراف يخلق مفارقة بوصفها وحدة أسلوبية ذات سمات بلاغية أو جمالية، وسنحاولُ في هذا المقام رصد المفارقة في بعض الآيات القرآنية من سورة الأعراف قال تعالى:

﴿ وَيَٰٓـَٔادَمُ ٱسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ ٱلْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ (١٩) فَوَسْوَسَ لَهُمَا ٱلشَّيْطَٰنُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُۥرِيَ عَنْهُمَا مِن سَوْءَٰتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَىٰكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَٰذِهِ ٱلشَّجَرَةِ إِلَّآ أَن تَكُونَا مَلَكَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ ٱلْخَٰلِدِينَ (٢٠) وَقَاسَمَهُمَآ إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ ٱلنَّٰصِحِينَ (٢١) فَدَلَّىٰهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا ٱلشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَٰتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ ٱلْجَنَّةِ وَنَادَىٰهُمَا رَبُّهُمَآ أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَن تِلْكُمَا ٱلشَّجَرَةِ وَأَقُل لَّكُمَآ إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ (٢٢) قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا۠ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُۥ مِن طِينٍ (١٢) قَالَ فَٱهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن ﴾.

(سورة الأعراف: الآيات:١٩–٢٤).

هيمن التوجيه الطلبي على الآيات الكريمة من خلال الأمر والنهي والاستفهام، وكان فعل الأمر (اسكن) ذا دلالة مكانية واضحة تحمل طمأنينة مستوحاة من جذره الثلاثي،

وجاور الطمأنينة مشروعية غير مطلقة بإباحة الأكل للمخاطَبينِ (آدم وزوجه)، وكان اسم الإشارة ذا وظيفةٍ تحديديةٍ وكان النهيُ يحمل دلالة زمنية من خلال السياق الكريم (فتكونا من الظالمين)؛ أي: في المستقبل إن خالفتما، بدأ صنع المفارقة من قبل صاحب المفارقة (الشيطان) الذي اختار فعل الوسوسة الملائم لسمة المفارقة (الخفاء)، مع قصدية فسّرَها الفعل (لِيُبْدِي)، وسلك التمحيل منهجًا نابعًا من علّة نفسية هذا يعني أن المحفّز كان نفسيًا قد يكون التعالي أو الحسد صورته الرئيسة، وحيلته حِجاجيّةٌ مبنيّةٌ على قولٍ هشٍّ في كينونته، ودعمه بأمرين؛ أحدهما نفسي يتمثّل في الرغبة، وثانيهما أسلوبي مثّلته التوكيدات الثلاثة الآتية: القسم (قاسمهما)، والحرف المشبّه بالفعل (إنّ)، ولام التوكيد المزحلقة (لَمِنَ)، وهذه التوكيدات الثلاثة أقنعت آدم وزوجه بالمخالفة ؛ ليكونا ضحيّتي المفارقة (مخالفة النهي الإلهي)، ولضحية المفارقة ردُّ فعلٍ بوصفه متلقيًا مركزيًا، فكان ردّ فعلهما بعد عقوبة (العُرِي) . التي أعدّها الأولى على مستوى الخَلْقِ الآدمي ردًّا مشهديًا مؤلمًا ترجمه الفعل (طفقا) محاولين الخروج من مشهد (العُري)، هذه المفارقة حوت التباين بين الماضي في سِتْرِهِما والحاضر والمستقبل في عريهما وكانت ذات وظيفة اعتبارية تنصح بالطاعة الإلهية.

وقد أشارت د. نبيلة إبراهيم إلى المفارقة في هذه الآيات الكريمة، لكنّها قاربتها مقاربة أخرى أختلف مع بعض ما ذهبت إليه؛ إذ بيّنت أنّ المفارقة في النصّ الكريم تولّدت بفعلِ الخلطِ بين القبحِ والجمالِ حينما آثر آدمُ وزوجته تحقيق رغبتهما بأكل الثمرة جميلة اللون قبيحة الأثر، وذلك بعد أن تأخر وعيهما لإدراك الحقيقة[١٠٢].

إن تأخر الوعي يُعْفِي ضحيتي المفارقة من العقوبة الإلهية، ولم تكن ثنائية القبح والجمال حاضرة قبل القناعة بقول (الشيطان) ؛ لذلك لا أرى في هذا الجانب دقّة نقدية في المقاربة التي أوردتها على الرغم من ريادتها في رصد المفارقة في هذه الآيات الكريمة.

ممّا تقدّمَ يتّضحُ أنّ المفارقة مصطلحٌ أصيلٌ في الإجراء التفسيري، وأنّ هناك علاقةً بين دلالة المفارقةِ اللغوية ودلالتها الاصطلاحية، والمشترك بينهما التباين والمخالفة والابتعاد عن الحقيقة من خلال التّزيّد أو التغيير الكبير، وميزة التّباين أنّه مدهش ومثير للغرابة، أو للسخرية ويتّخذُ طابع الخفاء – في أغلب حالاته–.

الحواشي

١- العين: الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل ابن أحمد، ت (١٧٥ هـ)، تحقيق: د. إبراهيم السامرائي دار الهجرة، قُمّ، إيران، ط ١، ١٤٠٥ هـ، ج٥: ١٤٧، (فرق).

٢- لسان العرب: ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي المصري، ت (٧١١هـ)، طبعة جديدة مُنَقَّحَة، اعتنى بتصحيحها أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٦ هـ – ١٩٩٥ م، ج ١٠: ٢٤٣ (فرق).

٣- تاج العروس من جواهر القاموس: الزبيدي،

محمد مرتضى الحسيني ت (١٢٠٥ هـ) تحقيق عبد الكريم الغرباوي، راجعه مصطفى حجازي، مطبعة الحكومة، الكويت ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م، ج ٢٦: ٢٧٩، (فرق).

٤- المصدر نفسه: ج ٢٦: ٢٨٠ (فرق).

٥- لسان العرب: ج ١٠: ٢٤٤ (فرق).

٦- المصدر نفسه: ج ١٠: ٢٤٥ (فرق) وتاج العروس: ج ٢٦: ٢٨١.

٧- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: الجوهري، إسماعيل بن حماد ت (٣٩٣ هـ)، دار العلم للملايين، القاهرة، مصر، ط ٣، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م ص: ١٥٤١ (فرق).

٨- لسان العرب: ج ١٠: ٢٤٥، (فرق).

٩- الصحاح: ص: ١٥٤١ (فرق).

١٠- لسان العرب: ج ١٠: ٢٤٥ (فرق).

١١- القاموس المحيط: الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب ت (٨١٧ هـ)، تحقيق: مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط ٦، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٨ م ص: ٩١٧ (فرق).

١٢- المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، ت (٥٠٢ هـ)، تحقيق وضبط: محمد سيد كيلاني، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، ١٣٨١ هـ - ١٩٦١ م، ص: ٣٧٧.

١٣- تاج العروس: ج ٢٦: ٢٨١ (فرق).

١٤- لسان العرب: ج ١٠: ٢٤٦ (فرق).

١٥- المصدر نفسه: ج ١٠: ٢٤٦-٢٤٧ (فرق).

١٦- المصدر نفسه: ج ١٠: ٢٤٨.

١٧- الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر ت (٦٧١ هـ)، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م، ج ١٠: ٢٤٠.

١٨- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، ت (٥٢٨ هـ)، تحقيق وتعليق: أ. د. فتحي عبد الرحمن أحمد حجازي، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ط ١، ١٤١٨ هـ، ١٩٩٨ م، ج ٣: ٥٨.

١٩ - التبيان في تفسير القرآن الكريم الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن ت(٤٦٠هـ) تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان د. ت. . : ج ٥:٢٤٠.

٢٠- ينظر على سبيل المثال لا الحصر: الرؤى المقنّعة نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي (البنية والرؤيا) د. كمال أبو ديب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م، ص: ٥٨، والوعي والفن: غيورغيغاتشف، ترجمة د. نوفل نيوف، عالم المعرفة (١٤٦)، الكويت، ١٩٩٠م، ١٦٢ والرؤيا في شعر البياتي: محي الدين صبحي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، العراق، ١٩٨٨م، ١٥٠.

٢١- الحداثة: مالكم براد بري وجيمس ماكفارلن، ترجمة مؤيد حسن فوزي، دار المأمون للترجمة والنشر بغداد، العراق ١٩٨٧ ج ١: ١٥٨، والمفارقة وصفاتها: دي. سي. ميويك، موسوعة المصطلح النقدي (١٣)، دار المأمون، بغداد، العراق، ط ٢، ١٩٨٧م، ١٣.

٢٢- ما هو النقد: بول هيرنادي، ترجمة سلامة حجاوي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٩ م: ١٢٧-١٢٨.

٢٣- ينظر مقال (مفهوم المفارقة في النقد الغربي): د. نجاة علي، مجلة (نزوى) — مجلة فصلية ثقافية تصدر عن مؤسسة عُمان للصحافة، ٢٠٠٨م، ع: ٥٣، ٧١-٨٠.

٢٤- ينظر السخرية في النثر العربي (من الجاهلية حتى القرن الرابع)، رسالة قدمت إلى الدائرة العربية لنيل شهادة أستاذ علوم، جامعة بيروت

تأصيل المفارقة لغويا (بحث تطبيقي في القرآن الكريم والحكاية التراثية العباسية)

الأمريكية، ١٩٥٢م، ٢، ١٠٢.

٢٥- ينظر الشعراء نقادًا، دار الشؤون الثقافية، بغداد، العراق، ١٩٨٠م، ١٧٩.

٢٦- ينظر مقال (المفارقة) مجلة فصول م ٧، ع ٣-٤، ١٩٨٧م، ١٣١.

٢٧- ينظر مقال (مفهوم المفارقة في النقد العربي): د. نجاة علي، مجلة نزوى، ع:٥٥، ٢٠٠٨م: ٧٨.

٢٨- ينظر: الخطابة: أرسطو، الخطابة، الترجمة العربية القديمة، تحقيق:عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩م: ١٣٩-١٤٠.

٢٩- المفارقة وصفاتها: ٣٨.

٣٠ - بريخت: رونالد جراي، ترجمة:نسيم مجلي، مراجعة: د. أحمد كمال زكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢م: ١٢.

٣١ - التناص (نظريًا وتطبيقيًا): أحمد الزعبي، مكتبة الكتاني، أربد، الأردن، ط١، ١٩٩٥م:٩.

٣٢ - ينظر مفتاح العلوم: السكاكي، ابو يعقوب يوسف ابن أبي بكر محمد بن علي ت (٦٢٦ هـ) ضبطه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧م: ١٦٨.

٣٣- المفارقة وصفاتها: ٣٦.

٣٤- المفارقة في الشعر العربي الحديث (أمل دنقل، سعدي يوسف، محمود درويش نموذجًا) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، توزيع دار الفارس العربي، عمان الأردن، مطبعة الجامعة الأردنية، ط ١، ٢٠٠٢ م: ١٨.

٣٥- ينظر معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب: مجدي وهبة وكامل المهندس، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٩٨٤م: ٢٧٦.

٣٦- ينظر بحث (المفارقة في التراث البلاغي (صورها وأدواتها): د. محمد علي فرغلي الشافعي، مجلة كلية اللغة العربية بالمنصورة، مصر ٢٠٠٧ م العدد ٢٦، الجزء الرابع، : ٣٥.

٣٧- معجم المصطلحات في العربية:٣٥، وفلسفة الأخلاق عند الجاحظ: د. عزت السيد أحمد، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سورية، ٢٠٠٥ م، ١٤٥.

٣٨- بديع القرآن: المصري، ابن أبي الإصبع ت (٦٥٤هـ) تحقيق: حفني محمد شرب، نهضة مصر للطباعة، القاهرة، مصر، ١٩٥٧، ج ٢: ٢٨٤ وينظر تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر: المصري، ابن أبي الإصبع، تحقيق حفني محمد شرف، لجنة أحياء التراث الإسلامية، القاهرة، مصر، ١٩٦٣م، ٢: ٥٦٨.

٣٩- بديع القرآن ٢: ٢٨٤، والكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية): الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، ت (١٠٩٤ هـ)، وضع فهارسه: د. عدنان درويش محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان ط ١، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م:٢٠٢، وينظر معجم النقد العربي القديم: د. أحمد مطلوب، دار الشؤون الثقافية، بغداد، العراق، ط ١، ١٩٨٩ م:٤٠٧.

٤٠- مقال (تقنيات النوادر الهزلية في تراث العربية (بنيتها الفنية: اللغوية وآثارها النفسية: د. محمد كشاش، مجلة المعرفة تصدر عن وزارة الثقافة السورية، السنة الأربعون، ع: ٤٥٩، كانون الأول، ٢٠٠١ م: ١٢٦-١٢٧.

٤١- الكليات: ٢٠٣.

٤٢- أنوار الربيع: ج١٩٣:٢

٤٣- لسان العرب: مادة «هكم».

٤٤- مقال «السخرية وروح المداعبة عند خير الدين الزركلي»: مجلة المعرفة تصدر عن وزارة الثقافة السورية، السنة الخمسون، العدد ٥٧٠، آذار، ٢٠١١، ٣٨٤.

٤٥- بناء النص التراثي (دراسات في الأدب والتراجم): د. فدوى مالطي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥، ٣١.

٤٦- ينظر على سبيل المثال: مقال «الفكاهة في الأدب

مقالات

العباسي»: د. وديعة طه نجم، مجلة عالم الفكر، تصدر عن المجلد الثالث عشر، العدد الثالث، أكتوبر – نوفمبر – ديسمبر ١٩٨٢م: ١١، ومقال (أبو حية النمري ودون كيشوت): د. أحمد علي محمد، مجلة المعرفة الكويت تصدر عن وزارة الثقافة السورية، دمشق، السنة (٣٢)، العدد (٣٦٢) تشرين الثاني: ١٩٩٣م: ٢٦٢.

٤٧- ينظر الضحك: هنري برجسون، سلسلة الأعمال الفكرية، ترجمة: سامي الدروبي، وعبد الله عبد الدايم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م: ١٦.

٤٨- المصدر نفسه: ١٩.

٤٩- المصدر نفسه: ٢٠.

٥٠- مفتاح العلوم: ٣٢٧.

٥١- معجم النقد العربي القديم: د. أحمد مطلوب، دار الشؤون الثقافية، بغداد، العراق، ط ١، ١٩٨٩ م: ١٧١، وينظر البلاغة العربية (أسسها وعلومها وفنونها وصور من تطبيقاتها): عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني، الدار الشامية، بيروت، دار القلم، دمشق، ١٤١٦ هـ – ١٩٩٤ م، ١: ٤٩٨.

٥٢- البلاغة الاصطلاحية: د. عبده عبد العزيز قلقيلة، دار الفكر العربي، ط ٣، ١٤١٢ هـ – ١٩٩٢ م: ٣٢٣، وينظر مقال (العدول في البنية التركيبية قراءة في التراث البلاغي): د. إبراهيم بن منصور التركي، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، السعودية، مجلد (١٩)، العدد (٤٠)، ربيع الأول، ١٤٢٨ هـ: ١٦٧.

٥٣- الكامل: المبرد، أبو العباس محمد بن يزيد ت (٢٨٥ هـ)، تحقيق د. محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٩٩٢ م، ج ٢: ٨٩٧.

٥٤- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: محمد علي التهانوي، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٦م، ج ١: ١٨٠.

٥٥- خصائص التراكيب: (دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني): د. محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط ٤، ج ١: ٢٧٠.

٥٦- مفتاح العلوم: ٣٢٧-٣٢٨.

٥٧- البيان والتبين: الجاحظ، أبو عثمان بن بحر الجاحظ ت (٢٥٥ هـ)، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط ٧، ١٤١٨ هـ – ١٩٩٨ م، ج ٢: ١٤٧-١٤٨.

٥٨- الفلك الدوار على المثل السائر: ابن أبي الحديد، عز الدين عبد الحميد بن هبة الله المعتزلي ت (٦٥٦) للهجرة، الكتاب موضوع ملحقًا في كتاب المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدين نَصْرُ الله ابن محمد بن محمد بن عبد الكريم الموصلّي ت (٦٣٧ هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان ١٤١١ هـ – ١٩٩٠ م.

٥٩- أدب الفنتازيا (مدخل إلى الواقع): ت. أي. أبتر، ترجمة صبار السعدون، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، ١٩٨٩م: ١١.

٦٠- ينظر المفارقة في شعر الرواد: ٧، وبحث (نظرية المفارقة)، مجلة أبحاث اليرموك، الأردن، مجلد (٩) العدد الثاني، ١٩٩١: ٥٧، والمفارقة في الشعر العربي الحديث: ٢٧، والمفارقة في شعر أبي العلاء المعري، والمفارقة في شعر أبي العلاء المعري: د. هيثم محمد جديثلوي، مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع، أربد، الأردن ودار اليازوري، عمان الأردن، الطبعة العربية، ٢٠١٢ م: ٧٣-٧٤.

٦١- تحرير التحبير: ج ١: ١٢٥، ينظر بديع القرآن ج ٢: ٥٠، وشرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع: الحلي صفي الدين ت (٧٥٠ هـ)، تحقيق: د. نسيب نشاري، دار صادر، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق،

بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤٠٢ هـ - ١٩٩٢ م: ١١٧ والمعجم المفصل في الأدب: د. محمد التونجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤١٩ هـ - ١٩٩٩م: ٢٤٤.

٦٢- مفتاح العلوم: ٤٢٧.

٦٣- مقال (نظرية المفارقة): ٥٧.

٦٤- ينظر الإيضاح في علوم البلاغة (المعاني والبيان والبديع): الخطيب القزويني، جلال الدين أبو عبد الله ابن قاضي القضاة سعد الدين أبو محمد عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ت، د. ط: ٧٩.

٦٥- ينظر الكامل: ج ٢: ٩٤٨.

٦٦- تحرير التحبير: ج ٢: ٥٩٩، بديع القرآن: ج ٢: ٣٩٣.

٦٧- موسوعة كشاف المصطلحات: ج ٢: ١٢٤٧.

٦٨- أنوار الربيع في أنواع البديع: المدني، علي صدر الدين بن معصوم ت (١١٢٠ هـ) تحقيق: شاكر هادي سكر، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، العراق، ط ١، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م، ج ٢: ٢٠٩.

٦٩- موسوعة كشاف المصطلحات: ج ٢: ١٢٤٦.

٧٠- التلخيص في علوم البلاغة: القزويني جلال الدين محمد بن عبد الرحمن ت (٧٣٩ هـ) ضبطه وشرحه: عبد الرحمن البرقوقي، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط٢، ١٩٣٢ م: ٢٨٦-٢٨٧.

٧١- أنوار الربيع، ج ٢: ١٩٨-١٩٩.

٧٢- تحرير التحبير، ج ٢: ٢٠٧.

٧٣- الإمتاع والمؤانسة: التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد بن العباس ت (٤٠٠ هـ)، تحقيق: تغريد الشيخ محمد وإيمان الشيخ محمد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م: ١٤١.

٧٤- المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية في مصر، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، القاهرة، مصر ١٤٠٢ هـ - ١٩٨٣ م: ٥٥-٥٦.

٧٥- التعريفات: الجرجاني علي بن محمد (ت ٨١٦هـ)، المطبعة الخيرية، جمالية مصر، ١٣٠٦ هـ: ٩٧.

٧٦- موسوعة لالاند الفلسفية، ج ١: ١٨٨.

٧٧- مفتاح العلوم: ٥٢٧، والإيضاح في علوم البلاغة: ٥٢٨، وشرح الكافية: ٨٩.

٧٨- التصريفات: ٩٨.

٧٩- الطراز: ج ٢: ٢٦-٢٧.

٨٠- الطراز: ج ٢: ٢٦-٢٧.

٨١- أنوار الربيع، ج ٢: ٧.

٨٢- مفتاح العلوم، ٤٢٧.

٨٣- ديوان بشار بن برد، شرح محمد الطاهر بن عاشور، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ١٣٨٦هـ-١٩٩٦م، ج٤: ٩. (البيتان وردا بقافية الألف لا الهمزة)

٨٤- أنوار الربيع، ج ٢: ٧.

٨٥- دواج: لحاف، ينظر لسان العرب، مادة (دوج).

٨٦- تحرير التحبير، ج ٢: ٢٦٨.

٨٧- تحرير التحبير: ج ٢: ٢٤٩-٢٥٠، وأنوار الربيع، ج ٢: ٢٩٩.

٨٨- بديع القرآن: ٩٤.

٨٩- تحرير التحبير: ج ٢: ٢٥٠.

٩٠- الإيضاح في علوم البلاغة: ٥١٨، وينظر فن البديع: د. عبد القادر حسين، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط ١، ١٤٠٢-١٩٨٢ م: ٩١، وينظر دراسات في البلاغة العربية: د. عبد العاطي غريب علام، منشورات جامعة بنغازي، ليبيا، ط١، ١٩٩٧م: ١٩٦.

٩١- نثر الدر: ج ٢: ١٥٩.

٩٢- حسن التخلص عند البلاغيين مصطلح يهتم بالشكل ويعني عندهم الانتقال من المديح مثلاً، إلى الهجاء من دون أن يشعر السامع ينظر

المعجم المفصل للأدب: ٣٤٦.

٩٣- ظاهرة العدول في البلاغة العربية (مقاربة أسلوبية) رسالة ماجستير قدمها الطالب عبد الحفيظ مراح إلى قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة الجزائر، ٢٠٠٥-٢٠٠٦ م، ١٠٤.

٩٤- نثر الدر: ج ٧: ١٥٦.

٩٥- ظاهرة العدول: ١٠٦.

٩٦- نثر الدر: ج١٧: ١٥٧.

٩٧مفتاح العلوم: ٢٧٥.

٩٨- أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية (تأسيس نحو النص): محمد الشاوش، جامعة منوبة، كلية الآداب، المؤسسة العربية للتوزيع والنشر، تونس، ط ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١م، ج ٢: ٦١٥.

٩٩- الخصائص: ابن جني، أبو الفتح عثمان، (ت ٣٩٢ هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ط ٢، ١٩٥٧م، ج ١: ١٧.

١٠٠- البلاغة العربية، ج ٢: ١٥٤.

١٠١- معايير تحليل الأسلوب: ميكائيل ريفاتير، ترجمة: د. حميد الحمداني، منشورات دراسات سال، دار النجاح الجديدة، الداء البيضاء، المغرب، ط ١، ١٩٩٢م: ٥٢.

١٠٢- فن القص بين النظرية والتطبيق، سلسلة الدراسات النقدية (١)، دار غريب، القاهرة، ١٩٩٦م: ١٩٦.

المصادر والمراجع والدوريات:

• **القرآن الكريم**

١- أدب الفنتازيا (مدخل إلى الواقع): ت. أي. أبتر، ترجمة صبار السعدون، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، ١٩٨٩م.

٢- أصول تحليل الخطاب في النظرية النحوية العربية (تأسيس نحو النص): محمد الشاوش، جامعة منوبة، كلية الآداب، المؤسسة العربية للتوزيع والنشر، تونس، ط ١، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠١م.

٣- أنوار الربيع في أنوار البديع: المدني، علي صدر الدين بن معصوم ت (١١٢٠ هـ) تحقيق: شاكر هادي سكر، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، العراق، ط ١، ١٣٨٨ هـ - ١٩٦٨ م.

٤- الإمتاع والمؤانسة: التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد بن العباس ت (٤٠٠ هـ)، تحقيق: تغريد الشيخ محمد وإيمان الشيخ محمد، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م.

٥- الايضاح في علوم البلاغة (المعاني والبيان والبديع): الخطيب القزويني، جلال الدين أبو عبد الله ابن قاضي القضاة سعد الدين أبو محمد عبد الرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، د. ت، د. ط.

٦- بديع القرآن: المصري، ابن أبي الإصبع ت (٦٥٤ هـ) تحقيق: حفني محمد شرب، نهضة مصر للطباعة، القاهرة، مصر، ١٩٥٧م.

٧- بريخت: رونالد جراي، ترجمة: نسيم مجلي، مراجعة: د. أحمد كمال زكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٢م: ١٢.

٨- البلاغة الاصطلاحية: د. عبده عبد العزيز قلقيلة، دار الفكر العربي، ط ٢، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢م.

٩- بناء النص التراثي (دراسات في الأدب والتراجم): د. فدوى مالطى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥م.

١٠- البيان والتبيين: الجاحظ، أبو عثمان ابن بحر الجاحظ ت (٢٥٥ هـ)، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر، ط ٧، ١٤١٨ هـ - ١٩٩٨ م ١٤٨.

١١- تاج العروس من جواهر القاموس: الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني ت (١٢٠٥ هـ) تحقيق

عبد الكريم الغرباوي، راجعه مصطفى حجازي، مطبعة الحكومة، الكويت ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

١٢- التبيان في تفسير القرآن الكريم: الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن ت(٤٦٠هـ) تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان د. ت.

١٣- التعريفات: الجرجاني علي بن محمد (ت٨١٦هـ)، المطبعة الخيرية، جمالية مصر، ١٣٠٦هـ.

١٤- التلخيص في علوم البلاغة: القزويني جلال الدين محمد بن عبد الرحمن ت (٧٣٩ هـ) ضبطه وشرحه: عبد الرحمن البرقوقي، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٩٣٢ م.

١٥- تحرير التحبير في صناعة الشعر والنثر: المصري، ابن أبي الإصبع، تحقيق حفني محمد شرف، لجنة أحياء التراث الإسلامية، القاهرة، مصر، ١٩٦٣م.

١٦- التناص (نظريًا وتطبيقيًا): أحمد الزغبي، مكتبة الكناني، الأردن، ط١، ١٩٩٥م.

١٧- الجامع لأحكام القرآن: القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر ت (٦٧١ هـ)، تحقيق د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٧ هـ - ٢٠٠٦م.

١٨- الحداثة: مالكم براد بري وجيمس ماكفارلن، ترجمة مؤيد حسن فوزي، دار المأمون للترجمة والنشر بغداد، العراق، ١٩٨٧م.

١٩- خصائص التراكيب: (دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني): د. محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة، القاهرة، مصر، ط ٤، ١٩٩٩م.

٢٠- الخصائص: ابن جني، أبو الفتح عثمان، (ت٣٩٢هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، ط ٢، ١٩٥٧م.

٢١- الخطابة: أرسطو، الترجمة العربية القديمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، دار القلم، بيروت، ١٩٧٩م.

٢٢- دراسات في البلاغة العربية: د. عبد العاطي غريب علام، منشورات جامعة بنغازي، ليبيا، ط١، ١٩٩٧م.

٢٣- ديوان بشار بن برد، شرح محمد الطاهر بن عاشور، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، ١٢٨٦هـ-١٩٩٦م.

٢٤- الرؤى المقنّعة نحو منهج بنيوي في دراسة الشعر الجاهلي (البنية والرؤيا) د. كمال أبو ديب، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٦م.

٢٥- الرؤيا في شعر البياتي: محي الدين صبحي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، العراق، ١٩٨٨ م.

٢٦- السخرية في النثر العربي (من الجاهلية حتى القرن الرابع)، رسالة قدمت إلى الدائرة العربية لنيل شهادة أستاذ علوم، جامعة بيروت الأمريكية، ١٩٥٢م.

٢٧- شرح الكافية البديعية في علوم البلاغة ومحاسن البديع: الحلي صفي الدين ت (٧٥٠هـ)، تحقيق: د. نسيب نشاري، دار صادر، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤٠٢هـ - ١٩٩٢م.

٢٨- الشعراء نقادًا: د. عبدالجبار المطلبي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، العراق، ١٩٨٠

٢٩- الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية: الجوهري، إسماعيل بن حماد ت (٣٩٣ هـ)، دار العلم للملايين، القاهرة، مصر، ط ٣، ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م.

٣٠- الضحك: هنري برجسون، سلسلة الأعمال الفكرية، ترجمة: سامي الدروبي، وعبد الله عبد الدايم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨م.

٣١- ظاهرة العدول في البلاغة العربية (مقاربة أسلوبية) رسالة ماجستير قدمها الطالب عبد الحفيظ مراح إلى قسم اللغة العربية وآدابها، كلية الآداب واللغات، جامعة الجزائر، ٢٠٠٥-٢٠٠٦م.

٣٢- العين: الفراهيدي، أبو عبد الرحمن الخليل ابن أحمد، ت (١٧٥ هـ)، تحقيق: د. إبراهيم السامرائي دار الهجرة، قُمّ، إيران، ط ١، ١٤٠٥هـ.

٣٣- فلسفة الأخلاق عند الجاحظ: د. عزت السيد أحمد، اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سورية، ٢٠٠٥ م.

٣٤- فن البديع: د. عبد القادر حسين، دار الشروق، بيروت، القاهرة، ط ١، ١٤٠٢-١٩٨٣. دراسات في البلاغة العربية: د. عبد العاطي غريب علام، منشورات جامعة بنغازي، ليبيا، ط ١، ١٩٩٧م.

٣٥- فن القص بين النظرية والتطبيق، سلسلة الدراسات النقدية (١)، دار غريب، القاهرة، ١٩٩٦م.

٣٦- القاموس المحيط: الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب ت (٨١٧ هـ)، تحقيق: مكتبة تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بإشراف محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط ٦، ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

٣٧- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل: الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر، ت (٥٣٨ هـ)، تحقيق وتعليق: أ. د. فتحي عبد الرحمن أحمد حجازي، مكتبة العبيكان، الرياض، السعودية، ط ١، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.

٣٨- لسان العرب: ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي المصري، ت (٧١١هـ)، طبعة جديدة مُنَقَّحة، اعتنى بتصحيحها أمين محمد عبد الوهاب، ومحمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط ١، ١٤٢٦هـ - ١٩٩٥م.

٣٩- الكامل: المبرد، أبو العباس محمد ابن يزيد ت (٢٨٥ هـ)، تحقيق د. محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٩٩٢م.

٤٠- الكليات (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية): الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، ت (١٠٩٤ هـ)، وضع فهارسه: د. عدنان درويش محمد المصري، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان ط ١، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.

٤١- ما هو النقد: بول هيرنادي، ترجمة سلامة حجاوي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ١٩٨٩ م.

٤٢- المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر: ابن الأثير، أبو الفتح ضياء الدين نَصْرَ الله بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الموصلي ت (٦٣٧هـ)، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان ١٤١١هـ - ١٩٩٠م، وفي ذيله كتاب: الفلك الدوار على المثل السائر: ابن أبي الحديد، عز الدين عبد الحميد بن هبة الله المعتزلي ت (٦٥٦هـ).

٤٣- معايير تحليل الأسلوب: ميكائيل ريفاتير، ترجمة: د. حميد الحمداني، منشورات دراسات سال، دار النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المغرب، ط ١، ١٩٩٣م.

٤٤- المعجم الفلسفي: مجمع اللغة العربية في مصر، الهيئة العامة للمطابع الأميرية، القاهرة، مصر ١٤٠٣هـ - ١٩٨٣ م.

٤٥- معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب: مجدي وهبة وكامل المهندس، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٩٨٤م.

٤٦- المعجم المفصل في الأدب: د. محمد التونجي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤١٩هـ - ١٩٩٩م.

٤٧- معجم النقد العربي القديم: د. أحمد مطلوب، دار الشؤون الثقافية، بغداد، العراق، ط ١، ١٩٨٩ م.

٤٨- المفارقة في شعر أبي العلاء المعري: د. هيثم محمد جديثاوي، مؤسسة حمادة للدراسات الجامعية والنشر والتوزيع، أربد، الأردن ودار اليازوري، عمان الأردن، الطبعة العربية، ٢٠١٢م.

٤٩- المفارقة في شعر الرواد (دراسة في نتاج الرواد

تأصيل المفارقة لغويا (بحث تطبيقي في القرآن الكريم والحكاية التراثية العباسية)

من الشعر الحر- رسالة ماجستير) : قيس حمزة الخفاجي، كلية التربية، الجامعة المستنصرية، ١٩٩٤م.

٥٠- المفارقة في الشعر العربي الحديث (أمل دنقل، سعدي يوسف، محمود درويش نموذجًا) المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، توزيع دار الفارس العربي، عمان الأردن، مطبعة الجامعة الأردنية، ط ١، ٢٠٠٢ م١٨.

٥١- المفارقة وصفاتها: دي. سي. ميويك، موسوعة المصطلح النقدي (١٣)، دار المأمون، بغداد، العراق، ط ٢، ١٩٨٧، .

٥٢- مفتاح العلوم: السكاكي، أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر محمد بن علي ت (٦٢٦ هـ) ضبطه وعلق عليه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ٢، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

٥٣- المفردات في غريب القرآن: الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين ابن محمد، ت (٥٠٢ هـ)، تحقيق وضبط: محمد سيد كيلاني، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، الطبعة الأخيرة، ١٣٨١ هـ - ١٩٦١م.

٥٤- موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم: محمد علي التهانوي، تحقيق: د. علي دحروج، نقل النص الفارسي إلى العربية: د. عبد الله الخالدي، الترجمة الأجنبية: د. جورج زيناني، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٦م.

٥٥- الوعي والفن: غيورغيفاتشف، ترجمة د. نوفل نيوف، عالم المعرفة (١٤٦)، الكويت، ١٩٩٠م.
الرؤيا في شعر البياتي: محي الدين صبحي، دار الشؤون الثقافية، بغداد، العراق، ١٩٨٨م.

الدوريات:

١- مجلة أبحاث اليرموك، الأردن، مجلد (٩) العدد الثاني، ١٩٩١م.

٢- مجلة جامعة أمّ القُرى لعلوم الشريفة واللغة العربية وآدابها، السعودية، مجلد (١٩)، العدد (٤٠)، ربيع الأول، ١٤٢٨هـ.

٣- مجلة عالم الفكر، المجلد الثالث عشر، العدد الثالث ١٩٨٢م.

٤- مجلة فصول المجلد السابع، العددان ٣-٤، ١٩٨٧، ١٣١.

٥- مجلة كلية اللغة العربية بالمنصورة، العدد ٢٦، الجزء الرابعمصر ٢٠٠٧ م.

٦- مجلة المعرفة السورية السنة (٣٢)، العدد (٣٦٣) ١٩٩٣م.

٧- مجلة المعرفة السورية، السنة الأربعون، العدد (٤٥٩) ٢٠٠١ م.

٨- مجلة المعرفة السورية، السنة الخمسون، العدد ٥٧٠ (آذار) ٢٠١١م.

٩- مجلة نزوى، ع ٥٣، ٢٠٠٨م.



تَائيةُ ابن أبي حَجَلةَ التلمساني ت٧٧٦هـ في معارضة تائيةِ ابن الفَارضِ ت٦٣٢هـ

أ. د. مجاهد مصطفى بهجت
الأستاذ بالجامعة الإسلامية الماليزية (UIM) - ماليزيا

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد المرسلين وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد؛ هذه تائية أبي العباس شهاب الدين أحمد بن أبي حَجَلة التلمساني[1] في معارضة التائية الكبرى المسماة بنظم السلوك لأبي حفص عمر ابن الفارض[2]، وهو نص مخطوط يحقق لأول مرة.

ويعد الإمام ابن أبي حجلة من أعلام أدباء العصر العباسي في عهد المماليك، الزاخر بالتأليف الموسوعي والشعر والأدب، وهو صاحب التصانيف الكثيرة في العلوم والمعارف المتنوعة فضلاً عن الأدب شعرًا ونثرًا.

ويهدف البحث فضلاً عن تحقيق النص المخطوط إلى بيان أهمية هذه القصيدة، والدافع إلى معارضة ابن الفارض، وأقسام ديوان الغيث العارض، وإشكالية الموقف من ابن الفارض، وعدم إمكانية صرف النظر عن الرد عليه، وأهمية تائية ابن الفارض وشروحها، ومضمونها ومعانيها، وأخيرًا وصف نسختي المخطوط للتائية، ومنهج التحقيق.

أهمية التائية ومكانتها:

لهذه القصيدة المطولة التائية أهمية كبيرة؛ لأنها واسطة العقد في ديوانه غيث العارض الذي تميّز بين كتبه لتفوقه وتألقه في نصوصه الشعرية، ولمضمونه المتميز في الرد على أصحاب الوحدة والحلول من أهل التصوف، فالغيث العارض متميز بشكله شعرًا ومضمونه شعرًا ونثرًا، وله من اسمه

نصيب؛ إذ يقع في نفس قارئه كالغيث على الأرض الطيبة الذي يحيي موات الأرض وينبت النبات الحسن.

أراد به مؤلفه الشاعر العالم أن يثري التراث الشعري بإيقاعه وأنغامه على أوتار الشعر الوجداني الرقيق، الحافل بالعاطفة الجياشة والغني بالصور والأخيلة، ولكنه في الوقت نفسه يحفل بالمعاني الرفيعة السامية، والمضامين الحرة الكريمة المتفقة مع العقيدة الإسلامية والمتوافقة مع التصور الإسلامي، والمتواءمة مع الزهد الحقيقي والسلوك الصوفي السوي.

الدافع إلى المعارضة:

وشاعرنا يخوض مغامرة صعبة؛ إذ يعارض ابن الفارض شاعر الصوفية البارع، الذي لا يشق له غبار، فيقول: «فلما كان ديوانُ ابن الفارضِ من أرقِّ الدواوينِ شعرًا، وأنفسِها كُرًا بحرًا وبَرًا، وأسرعِها لِلقلوبِ جَرحًا... ورأيتُ النّاس يَلهجونَ بقوافيه، ومَا أودعه مِن القُوى فيه، وَكثُر حَتى قَلّ مَن لَا رَأى دِيوانَه أو طنّتْ بأُذنِهِ قصائدُه الطّنانةُ»، لما كان ديوانه بهذه المثابة ولم يجد من يجرؤ على معارضته لذيوع شهرته، وتهيبًا من نفوذه وسطوته في نفوس أتباعه، يقول: «فلما لم أر من خاض بحاره، ولا آنس من جانب الطور ناره،... خوفًا من الاحتراق بناره، والغرق في تيّار بحاره»[٣]، عزم على نفسه أن يفعل وقد آنس في نفسه القدرة على ذلك، وهكذا ألّف ديوانه غيث العارض وأودعه ديوانه نسمة القبول في مدح الرسول - صلى الله عليه وسلم ومجّد وكرّم- مع القصائد النبوية والمحامد المحمدية، ثم أفردها بالذكر في هذا الديوان المنتخب، ليكون كتابًا مستقلاً[٤].

أقسام الغيث العارض:

يمكن تقسيم الغيث العارض إلى قسمين: الأول المعارضة لديوان ابن الفارض بقصائد مماثلة لقصائده الطويلة والمقطعات القصيرة؛ حيث نجد ابن أبي حجلة عارض ١٩ قصيدة طويلة لابن الفارض تزيد في معظم القصائد بعدد أبياتها على عدد أبيات قصائد ابن الفارض إلا التائية والبائية اللتين عارضهما بأقل منهما، أما القسم الثاني فهو النصائح التي جمعها من أقوال العلماء في السياق نفسه، وهي تتفق في عددها مع القصائد لأنها جاءت ١٩ نصيحة. وأخيرًا تأتي الخاتمة في ترجمة ابن الفارض وما ورد في أمثاله... تتمة هذه النصائح التسعة عشر في ترجمة تسعة رهط يفسدون في الأرض ولا يصلحون وهم: ابن سبعين قطب الدين وابن عربي الطائي الصدر الرومي والعفيف التلمساني والششتري وابن هود والحريري وابن أحلى وابن الفارض.

إشكالية الموقف لصرف النظر عن المعارضة:

تصادف نشر هذا الديوان إشكالية موقف ابن أبي حجلة من ابن الفارض خاصة، وأعلام التصوف على منهج ابن الفارض

عامة أمثال الحلاج والشوذي وابن أحلى وابن العربي و...؛ لوجود المؤيدين والمعارضين لأهل التصوف، ولا شك أن موقف ابن أبي حجلة يتصف بالتوازن والاعتدال في أصل الديوان، وجاءت أغلب أشعاره معتدلة في الرد والمناقشة لابن الفارض وأمثاله، بل كان منصفًا لابن الفارض في استحسانه لقصائده الفائية واللامية والكافية موافقًا في ذلك الشيخ كمال الدين الأدفوي، بل زاد عليه مستحسنًا قصيدته الميمية الخمرية «فإنها من درر نظامه وأحسن كلامه بل هي أبلغ ما قيل في المبالغة، ووصف أواني خمرها الفارغة؛ ولهذا صدّرت بمعارضتها وبدأت بمعارضتها»[٥]. وتضمن القسم الثاني صرائح النصائح مواقف العلماء البارزين من ابن الفارض وأمثاله مثل أبي حيان الأندلسي وابن جماعة وابن النقاش والقاضي شرف الدين المالكي، والقاضي زين الدين والقاضي بدر الدين، والقاضي سعد الدين، وشمس الدين الجزري، وابن تيمية، والذهبي وغيرهم، وهي صريحة وواضحة لا تخلو من الشدة والقسوة.

وهو يناقش فكرة صرف النظر عن الرد على أشعار ابن الفارض وأفكاره وغيره من أعلام التصوف؛ وذلك لمكانتهم بين الناس، واحتمال انتحال الأقوال عليهم، واحتمال توبتهم ورجوعهم عما قالوا[٦]، لكنه يقرر ضرورة بيان ذلك معتمدًا على أقوال العلماء كشعبة والشافعي ويقول: «هيهات فاتك الشنب وجهلت السبب، وهو يا مسكين: الأمر دين، وهؤلاء من كبار الملحدين...»[٧]. وهكذا نجد الدافع قويًا للمعارضة شعرًا من قريحته، وإثبات الحجة والدليل قولاً ونصًا من العلماء الأعلام لتحقيق المسائل وتحريرها وإبراء الذمة وأداء المسؤولية فيها، يقول: «وإنما سردت أسماء هؤلاء نصحًا لدين الله -يعلم الله ذلك- وشفقة على ضعفاء المسلمين وليحذروا، فهم شرّ من الفلاسفة الذين يكذبون الله ورسوله، ويقولون بقدم العالم فينكرون البعث، وقد أولع جهلة من ينتمي للتصوف بتعظيم هؤلاء، وادعائهم أنهم صفوة الله تعالى وأولياؤه»[٨].

ولم يكن موقف ابن أبي حجلة من تصوف ابن الفارض بدعًا بين الشعراء، فممن وقف موقفه وقبله الإمام أبو جعفر ابن الزيات الكلاعي ت ٧٢٨هـ في قصيدة لم تزل مخطوطة تزيد على ألف بيت، وإن لم يصرح صاحبها بالمعارضة[٩].

أهمية تائية ابن الفارض وشروحها:

هناك دراستان مهمتان عامة عن ابن الفارض للدكتور مصطفى محمد حلمي[١٠]، وخاصة عن التائية للدكتورعبد الخالق محمود[١١]، تضمنت الثانية في بابها الأول دراسة لأهمية التائية ومكانتها، وأورد في الباب الثاني شروح التائية، وعرض في الباب الثالث موضوع التائية ومضمونها، فضلاً عن الدراسة الفنية للتائية في الباب الرابع.

وقد ذكر د. حلمي ما تميز به شعر ابن

تائية ابن أبي حجلة التلمساني ت٧٧٦هـ في معارضة تائية ابن الفارض ت٦٣٢هـ

الفارض من الناحية الفنية وهو «الإسراف في الصناعة اللفظية أو الإغراق في المحسنات البديعية... بحيث أن المعنى لم يكن يعنيه بقدر ما كان يعنيه تركيب البيت الواحد من الألفاظ التي يقع بينها الجناس أو الطباق أو المقابلة..» [١٢]، لكنه يستدرك قائلاً: «ومهما يكن من أمر هذه المحسنات... فإنه لا ينبغي مع ذلك أن ننكر على شاعرنا ما يمتاز به شعره في كثير من مواطنه من رقة اللفظ ودقة المعنى وعمق الفكرة، وبعد الخيال وجمال الصورة...» [١٣]، ويورد في سياق استحسان شعر ابن الفارض كلمة ابن أبي حجلة في وصف ديوانه - وكان من قبل سيئ الاعتقاد في شاعرنا- [١٤]، ويفهم من تعليق د. حلمي أن ابن أبي حجلة تغيّر رأيه إلى الاستحسان بعد السوء، وليس الأمر كذلك، فالحقيقة إن كلمة ابن أبي حجلة المنصفة لديوان شعره تقرير لجودة شعره فنيًا، لكنها لا تنفي موقف ابن أبي حجلة من الشاعر وأمثاله في مضمون مذهب التصوف، والدليل الواضح المعارضة له في كتابه الغيث العارض عامة وللتائية خاصة.

ولديوان ابن الفارض نسخ مخطوطة كثيرة كتبت بين سنة ٨٠٤هـ وسنة ١٢٧٣هـ، ثماني نسخ منها بدار الكتب المصرية، وطبع الديوان طبعات كثيرة سنة ١٢٧٥هـ و١٣٠١هـ و١٣٥٢هـ، و١٨٨٧م وأعيد ١٩٠٢م [١٥]. وللتائية ابن الفارض أهمية كبيرة في شعره؛ لأنها تكاد تمثل شطر الديوان، فعدد أبيات التائية ٧٦١ بيتًا، وعدد أبيات القصائد الأخرى ٨٨٤ بيتا.

وتأتي الأهمية أيضًا من كثرة الشروح لهذه التائية فقد ذكر د حلمي عشرة شروح السبعة الأخيرة بدار الكتب المصرية، ثم ذكر شرحين من الشروح المطبوعة [١٦].

وقدّم الدكتور عبد الخالق أسماء الشراح في مجموعتين: عند حاجي خليفة [١٧] وهم ثمانية شراح: عفيف الدين التلمساني ت ٦٩٠ هـ، وعز الدين الكاشي ت ٧٣٥ هـ، وسراج الدين الهندي ت ٧٧٣ هـ، وصدر الدين الأصفهاني ت ٨٣٦ هـ، وزين العابدين المناوي المصري ت ١٠٢٢ هـ، وإسماعيل المولوي ت ١٠٤٢ هـ. والمولى معروف، وركن الدين الشيرازي. ولكن لم يصل شيء من هذه الشروح.

ومجموعها عند بروكلمان ١٣ شرحًا مع شرح التبريزي: الخمسة الأولى مجموعة أساسية وهي: للفرغاني ت ٦٩٩ هـ، والكاشاني ٧٣٠هـ، والقيصري ت ٧٥١ هـ، وعلوان الهيتي ت ٩٣٦ هـ، والنابلسي ت ١١٤٣ هـ. والمجموعة الثانية (ثانوية): وهي خمسة: لمؤلف مجهول، وأمين أمير بادشاه، والطيبي، وابن عربي، والتبريزي، والمجموعة الثالثة للعلمي والجامي والمعري [١٨]. ولم تقتصر العناية بالتائية على الشروح بل نهض بترجمتها بعض المستشرقين ومنهم أجنازيو دي ماتيو، ودفعت الترجمة نلينو إلى

وضع بحث عن ابن الفارض نقد فيه الترجمة السابقة[19].

أقسام التائية مضمونها ومعانيها:

ولاستيعاب معاني مضمون التائية ومعانيها ينبغي معرفة أقسامها، وقد ذكرها المؤلف في الشرح الموحد للتائية[20]، وهي: المقدمة الخمرية (١-٥)، آلام الحب وأهواله (٦-٨٢)، اتهام الحبيبة له بالكذب (٨٣-١٠١)، دفع الكذب والاعتذار إليها والسير في طريقها (١٠٢- ١٧٣)، الوصول إلى الاتحاد وعدم ترك الطاعات (١٧٤- ٢٨٤)، جوهر التوحيد وعلاقته بالاتحاد (٢٨٥-٣٣٢)، تغزله بالحبيبة (٣٣٣- ٣٨٦)، عجائب الاتحاد وغرائبه (٣٨٧-٥٣١)، طريق المعرفة لأسماء الله وصفاته وأفعاله (٥٣٢-٥٧٤)، المقام المحمدي (٥٧٥-٦٤٩)، الأمثلة على صحة طريق الجمع (٦٥٠- ٧٤٨)، مسك الختام (٧٤٩-٧٦١).

وهذا البيان لأهمية تائية ابن الفارض وشروحها وبيان أقسامها ومضمونها لندرك مدى أهمية معارضة ابن أبي حجلة لها.

وصف المخطوط:

للكتاب نسختان مصرية ومغربية:

أولاً - النسخة المصرية:

الأصل الذي اعتمدناه في التحقيق، وهي من مكتبة بلدية سوهاج؛ لأنها النسخة الأقدم والأكمل والأتقن من المغربية، وقد جاء في وصفها في بطاقة الكتاب لمعهد إحياء المخطوطات المعلومات الآتية: اسم المكتبة ورقم الكتاب: سوهاج ٣١ أدب، رقم التصوير: ف٧ من ٣١٩/، اسم المؤلف: أحمد بن أبي حجلة المغربي ت٧٧٦هـ، تاريخ النسخ: خط بلا تاريخ، عدد الأوراق: ٢٢٠، القياس: ١٤٦×٢٣، الملاحظات: عليها توقيع البدر البشتكي وبآخرها فتاوى في حق ابن الفارض.

وفي الورقة التالية كتب عنوان الكتاب بخط كبير في مستطيل مزوق بزخرفة نباتية، وحاشية المستطيل بإطار من الزهور بلونين بارزين الأسود والأبيض، وكتب تحت المستطيل تأليف الفقير إلى رحمة الله تعالى أحمد بن أبي حجلة المغربي مولدًا الدمشقي منشأ نزيل القاهرة المحروسة، وعلى الصفحة كتابات كثيرة بخط قديم مختلف، بعضه غير مقروء ولا مفهوم، ومنها: «بحيث عارضه قد أغرق القوم في أحداث، ولا تخف من الظلم، وتوكل على العزيز الرحيم».

وفي أعلى الصفحة وفوق العنوان ختم غير مقروء، ومستطيل صغير كتب فيه بخط غير واضح: في نوبة... الناسخ... الإسلام عفا الله عنه ذنبه. وعلى يسار العنوان كتابة بحدود عشر كلمات الأغلب أنها من التملكات للمخطوط مثل الختم فوق العنوان، والله أعلم.

وفي آخر الكتاب بطاقة أخرى كتب عليها: آخر النسخة تمت تصويرها بدار الكتب

تائية ابن أبي حجلة التلمساني ت٧٧٦هـ في معارضة تائية ابن الفارض ت٦٣٢هـ

البلدية بسوهاج في يوم الأربعاء ١٣ من شوال ١٣٦٧ هـ الموافق ١٨ من أغسطس ١٩٤٨م، وفي الجهة الثانية من الورقة بخط قديم وصفة طبية لعلاج المرض بعض كلماتها مطموسة وآخرها: المصاب من الحصاف فإنه يبرأ بإذن الله تعالى والله أعلم، ورسم مربع كبير فيه مربعات ٤×٤ كتبت فيها أرقام وحروف، وتحته مربع صغير مثل السابق فيه أرقام فقط، وما كتب في المربعين غير مفهومين. وتأتي الورقة الأولى بعد الغلاف بنص الكتاب المستهل بالبسملة والديباجة.

والنسخة المصرية في (١١٠) ورقة، كل ورقة في صفحتين رمزنا لهما بـ [أ] و [ب]، بمعدل (١٥) سطرًا أو بيتًا في كل صفحة، وقد كُتبت بخط نسخي جميل، بدأ المخطوط بالديباجة ثم المقدمة، ثم قصائده المعارضة، وهكذا حتى نهاية الديوان. أوله: «بسم الله الرحمن الرحيم، وهو حسبي، أما بعد حمدًا لله الذي مدح نبيه في كتابه...»، وآخره: «فإنه يستتاب فإن تاب وإلا قتل. والله أعلم بالصواب».



للقصيدة التائية الورقة (٢١-٢٢)

نموذج للقصيدة التائية الورقة (٢١-٢٢)

ويمكن الاستفادة من توقيع البشتكي لتحديد تاريخ نسخ المخطوط؛ لأن البشتكي المصري[٢١] هو محمد ابن إبراهيم بن محمد توفي سنة ٨٣٠ هـ ، وهذا يعني أن تاريخ نسخ المخطوط قريب من عصر المؤلف المتوفى سنة ٧٧٦ هـ.

ثانيًا - النسخة المغربية:

وهي محفوظة في الخزانة الملكية في الرباط بالمغرب برقم ١٨٤٦ كتبت بخط مغربي واضح على ورق قديم، ووضع الناسخ الفواصل باللون الأحمر، ورسم الحروف بخصائص الخط المغربي كالفاء والقاف وغيرها من الحروف، وأثر الرطوبة واضح على أوراق المخطوط وبخاصة على الحاشية من الجهة اليمنى للورقة، وقد أثرت على النص وإن كان لا يزال مقروءًا، وقد أصابت الأرضة مواضع محدودة من أوراق المخطوط في أعلى الورقة ويسارها. وعدد أوراقها ٧٦ ورقة، ومقاس الورقة ضعف قياس ورقة النسخة المصرية، أولها: «بسم الله الرحمن الرحيم، صلى الله على مولانا محمد وآله وسلم تسليمًا، أما بعد حمد الله الذي مدح نبيه في كتابه... »، يختلف النص قليلاً عن النسخة المصرية، وآخرها: «... لا أتزوج النساء ويقول الآخر»، يتفق مع النسخة المصرية إلى نهاية النصائح.

وليست الورقتان الأوليان والورقة الأخيرة في النسخة المغربية من الكتاب، وهي بخط مختلف عن خط الكتاب، ولعلها كتبت لاحقًا، والأولى والثانية تتضمن كلامًا عامًا عن ابن أبي حجلة وقصائده، ففي الأولى ذكر شعراء التصوف؛ كابن هود والتلمساني وابن سبعين وتلميذه الششتري، وفي الثانية أخبار عن ابن الفارض وما قاله بعد موته في الرؤيا، وكلام للشيخ السهروردي عن ابن الفارض، أما الصفحة الأخيرة فتضمنت جملة أدعية مأثورة في فضل الصلاة والسلام على الرسول صلى الله عليه وسلم، ودعاء يوم عرفة، ورواية لابن عقيل عن بعض السلف، ورواية عن الطبراني في الكبير.

النسخة المغربية محشوة بالكلمات ممتلئة مزدحمة؛ لأن النصوص الشعرية استغرقت متن المخطوط وهامشه كذلك، وبخاصة في الأوراق ٣٩ وما بعدها، حيث تشتمل الصفحة على أكثر من عمودي القصيدة، وهي تتفق إلى حد كبير مع النسخة المصرية إلا في آخرها لعدم وجود الملحق، وهي تتميز بكتابة العناوين للقصائد بخط كبير مع اسم الشاعرين ابن الفارض ومعارضه، ويلاحظ في الورقة الأخيرة ختم الخزانة الملكية برقم المخطوط ١٨٤٦.



نموذج من مخطوطة النسخة المغربية أول الكتاب (الورقة ٣).



نموذج للقصيدة التائية (الورقة ٢٧)

منهج التحقيق:

يأتي تحقيق هذه التائية لتكون على أقرب صورة أرادها المؤلف رحمه الله، معتمدين في ذلك على المنهج العلمي الدقيق في المقابلة بين المخطوطتين بعرض النسخة المغربية على المصرية التي اتخذناها أصلاً؛ لأنها الأقدم والأكمل والأتقن، مبينين بداية كل ورقة في النسخة المصرية بإثبات رقمها بين عضادتين [ ]، وفي النسخة المغربية بين قوسين مزهرين { }، وتقترن الورقة في النسخة المصرية بحرفي أ و ب إشارة لوجه الورقة وقفاها، وقد أثبتنا الفروق المهمة بين النسختين في الهوامش، وتستوعب هذه القصيدة قرابة ثلاث عشرة ورقة من المخطوطة المصرية من ٢١ب إلى ٣٣ب، وهي في ٢٣٨ بيتًا.

وتمّ ضبط النصوص بالشكل بما يحقق وزن البيت الشعري، ويساعد على فهم النصوص، ثم خدمة النص في بيان المشكل والغريب من المفردات من المعاجم اللغوية، وترجمة الأعلام بما يعرّف بهم بإيجاز، والتعريف بالمواضع والأمكنة التي تقتضي ذلك، ثم التخريج لآيات القرآن الكريم والحديث النبوي والآثار مما ورد اقتباسًا وتضمينًا في الشعر.

وتأتي أهمية تحقيق هذا النص في باب المعارضة لقيمته الفنية شعرًا، وإبراز الوجه الصحيح للزهد والتصوف من الناحية الفكرية، وإنكار أفكار الحلول والاتحاد التي غلبت على كثير من شعراء التصوف في العصور المتأخرة مما يجافي الروح الإسلامية السوية والوجه المشرق المضيء لتراثنا الإسلامي، ومن مكملات تحقيق هذا النص المخطوط الدراسة الفنية له وبيان قيمته العلمية وهو ما يقتضي إنجازه في القريب العاجل، ومن الطريف في هذه التائية أن الشاعر أورد فيها من شعر ابن الفارض ٢٥ بيتًا مستدلاً فيها على أقواله ثم ستة أبيات من تائية الغزالي، ثم من أقوال شعراء التصوف كابن عربي وابن سبعين وابن أحلى وغيرهم[٢٢].

وقد أعان على إنجاز الكتاب من أعان على الوصول إلى مخطوطتي الديوان الأخ الدكتور خالد زهري للنسخة المغربية، والأخ الدكتور محمد رجائي الجبالي للنسخة المصرية، فلهما مني أعظم الشكر وأجزله، ولكل من أعان على تنفيذ المشروع وإحيائه ونشره. وإني لأرجو أن يتيسر نشر الغيث العارض كاملاً بعد إنجاز تحقيقه والحمد لله في القريب العاجل، ليكون عملنا مقاربًا للكمال، محققًا للغرض المطلوب في إحياء تراثنا الأدبي.

النص المحقق:
التائية من غيث العارض

وقال ابن الفارض

سقتني حميًا الحبُ راحةَ مقلتي

وكأسي محيًا منْ عنِ الحسن جلَّتِ[٢٣]

فقال ابن أبي حجلة:

شَرِبْنَا وَنَجمُ الأُفْقِ مِنْ نَحوِ طَيْبَةِ

يُطَالِعُنَا بِالسَّعْدِ فِي كُلِّ لَيْلَةِ

[١٢٢أ] فَلِلَّهِ حَيٌّ بَلَّغَتْنَا رِحَابَهُ

رَكَائِبُ عِيسِ الأَيْنُقِ الأَرْحَبِيَّةِ

إِذَا هَبَّ مِنْ تِلْقَاءِ طَيْبَةَ نَسْمَةٌ

تَرَامَتْ بِنَا مِثْلَ الرِّيَاحِ القَوِيَّةِ

لَهَا اللهُ مَا أَقْوَى يَدَيْهَا الَّتِي بِهَا

قَطَعْنَا جِبَالَ الطُّرْقِ حِينَ تَمَطَّتِ

حُرُوفٌ إِذَا أَمَّتْ بِنَا سَفْحَ ذِي طُوَى

طَوَيْنَا طُرُوسَ البِيدِ طَيَّ الصَّحِيفَةِ[٢٤]

تَؤُمُّ بِنَا أُمَّ القُرَى وَصُفُوفُهَا

أَمَامِي وَخَلْفِي عَنْ يَمِينِي وَيَسْرَتِي

وَتَحْتِي قَلُوصٌ صُلْبَةُ المَتْنِ بَكْرَةٌ

تُسَابِقُ بِي رِيحَ الصَّبَا كُلَّ بُكْرَةِ

خُمَاسِيَةٌ حَرْفَاءُ تَخْتَرِقُ الفَلا

يَحِقُّ لَهَا تَسْمُو عَلَى كُلِّ حِقَّةِ[٢٥]

كَأَنَّ يَدَيْهَا فِي الفَلاةِ مِقَصُّهَا

تَقُصُّ بِهِ فِي سَيْرِهَا كُلَّ شُقَّةِ

وَتَسْمُو إِلَى أَرْضِ السَّمَاوَةِ نَفْسُهَا
وَتَرْقَى إِلَى الْجَوْزَاءِ مِنْ سَطْحِ أَيْلَةِ[٢٥]
وَتَطْوِي إِلَى ذَاتِ السُّتُورِ مَنَازِلاً
بَلَغْتُ مِنَ الْمَعْلَا بِهَا وَصْلَ عَلْوَةِ
غَدَوْتُ بِهَا مَجْنُونَ لَيْلَى وَوَجْهُهَا
جَمِيلٌ وَلَكِنْ فَاقَ حُسْنَ بُثَيْنَةِ
تَسِيلُ دُمُوعِي فِيهِ حَمْلاتُ عَنْتَرِ
إِذَا اشْتَبَكَتْ سُمْرُ الْقَنَا دُونَ عَبْلَةِ
أَرَى لِيَ عِزًّا كُلَّ يَوْمٍ بِحُبِّهَا
إِذَا عَزَّ يَوْمًا مَا كُثَيِّرَ عَزَّةِ
{٢٦} فَلَوْ أَنَّ لَيْلَى الأَخْيَلِيَّةَ سَلَّمَتْ
عَلَيَّ أَنِفْتُ الرَّدَّ مِنْ أَجْلِ تَوْبَةِ
فَقُلْ لِلْفَتَى الْعُذْرِيِّ عُذْرُكَ وَاضِحٌ
إِذَا أَنْتَ دُونَ الْحَيِّ حُبًّا كَمَيِّتِ
[٢٢ب] أَتَرْجُو دُنُوًّا مِنْ حِمَاهَا وَدُونَهَا
لَوَامِعُ بَرْقٍ كَالصَّوَارِمِ سُلَّتِ
تَرَى غَمَرَاتِ الْمَوْتِ ثُمَّ تَزُورُهَا
وَشَوْكُ أُمِّ غَيْلانَ كَحَدِّ الأَسِنَّةِ[٢٧]
فَكَمْ طُلَّ فِي أَطْلالِهَا دَمُ عَاشِقٍ
وَكَمْ قَتَلَتْ حُجَّاجَهَا فِي الْمَحَجَّةِ
حَمَتْهَا كُمَاةٌ مِنْ لُؤَيِّ بْنِ غَالِبٍ
بِسُمْرِ الْقَنَا وَالنَّخْوَةِ الْعَرَبِيَّةِ
أَتَغْلِبُ فِي يَوْمِ النِّزَالِ كُمَاتَهُمْ
وَغَالِبُهُمْ فِي نَجْدِ فُرْسَانُ نَجْدَةِ
هُمُ مَا هُمُ إِنْ قِيلَ يَا آلَ هَاشِمٍ
تَدَاعَوْا إِلَى الْعَلْيَاءِ مِنْ كُلِّ هَضْبَةِ
إِذَا نُشِرَتْ فِي السَّهْلِ رَايَاتُ جَيْشِهِمْ
فَكُلُّ جِبَالِ الأَرْضِ أَعْلامُ نُصْرَةِ
فَيَا لَلْهَوَى الْعُذْرِيِّ مَنْ لِي بِغَادَةٍ
غَدَتْ بِفُؤَادِي فِي السُّرَى كُلَّ غَدْوَةِ
تَجَافَتْ بِبُعْدِ الدَّارِ عَنِّي وَلَوْ دَرَتْ
بِرِقَّةِ دَمْعِي فِي هَوَاهَا لَرَقَّتِ
لَئِنْ أَصْبَحَتْ وَالتِّيهُ بَيْنِي وَبَيْنَهَا
فَأَنْوَارُهَا عِنْدَ الْمَسِيرِ أَدِلَّتِي
فَكَمْ حَدَّثَتْنِي فِي السُّرَى نَسْمَةُ الصَّبَا
فَأَمْسَيْتُ مَسْلُوبَ الْفُؤَادِ بِجَنْبَةِ[٢٨]
فَغَوْرُ دُمُوعِي فِي الطَّرِيقِ شَرِيعَةٌ
لأَنَّ الْوَفَا فِي الْحُبِّ دِينِي وَشِرْعَتِي
سَقَيْتُ بِحَرِّ الدَّمْعِ بَارِدَ أَرْضِهَا
وَأَرْسَلْتُهُ فِيهَا عَلَى حِينِ فَتْرَةِ
فَمَشْيِي عَلَى مَاءٍ وَسَيْرِي فِي الْهَوَى
لِفَيْضِ دُمُوعِي فِي الطَّرِيقِ وَنِسْبَتِي
فَيَا لَكَ مِنْ سَيْرٍ بِلَيْلٍ ظَلامُهُ
يُكَذِّبُ قَوْلَ الْفِرْقَةِ الْمَانَوِيَّةِ
[٢٣أ] سَتَرْتُ بِهِ مِنْ كُلِّ وَاشٍ وَشَبَّهُوا
بِهِ شَعْرَ لَيْلَى فِي اللَّيَالِي الطَّوِيلَةِ
حَلَلْتُ وِكَاءَ الْعَيْنِ بِالدَّمْعِ عِنْدَمَا
شَدَدْتُ إِلَيْهَا الرَّحْلَ أَيَّامَ رِحْلَتِي

تائية ابن أبي حجلة التلمساني ت٧٧٦هـ في معارضة تائية ابن الفارض ت٦٣٢هـ

فَسِرْنَا وَوَجْهُ الأَرْضِ تَجْرِي عُيُونُهُ ... بِأَدْمُعِنَا كَالسُّحْبِ حِينَ اسْتَهَلَّتِ

تُقَلِّلُهَا بِالْوِرْدِ وَهْيَ كَثِيرَةٌ ... وَتُكْثِرُهَا بِالدَّمْعِ إِنْ هِيَ قَلَّتِ(٢٩)

وَلَا عَيْنَ إِلَّا وَهْيَ بِالدَّمْعِ ثَرَّةٌ ... وَلَا أَرْضَ إِلَّا وَهْيَ بِالْوَطْءِ رَثَّتِ

وَرُبَّ لَيَالٍ سَوَّدَ الْبَيْنُ وَجْهَهَا ... أَلَمَّ بِهَا صُبْحُ الْمَشِيبِ بِلِمَّةِ

تَذَبْذَبُ بِهَا عَهْدَ الصِّبَا حِينَ شَابَهُ ... شَوَائِبُ مِنْهَا نَارُ قَلْبِي شُبَّتِ

فَيَا ظَمَإِي زِدْ بِالْعُذَيْبِ تَلَهُّفِي ... وَيَا بَحْرَ دَمْعِي بِتْ بِعَيْنٍ قَرِيرَةِ

وَيَا جَفْنُ إِنْ لَمْ تَدْفَعِ النَّوْمَ كُلَّمَا ... أَلَمَّ فَمَا تُرْجَى لِدَفْعِ مُلِمَّةِ

وَيَا طَرْفُ إِنْ لَمْ تُسْعِفِ الصَّبَّ بِالْبُكَا ... قَطَعْتَ حِبَالَ الدَّمْعِ مِنْ حَيْثُ رَقَّتِ

[٢٧] وَيَا دَمْعُ بَادِرْ بِالسُّقُوطِ عَلَى الثَّرَى ... فَقَدْ سَقَطَتْ مِنْ قُوَّةِ الْحُبِّ قُوَّتِي

وَيَا سُقْمُ لَا تَتْرُكْ مِنَ الْجِسْمِ غَيْرَ مَا ... يَرِقُّ لِمَا أَلْقَاهُ أَيَّامَ جَفْوَتِي

وَيَا جِسْمُ لَا تَتْرُكْ سَقَامَكَ فِي الْهَوَى ... فَجَنَّةُ عَدْنٍ بِالْمَكَارِهِ حُفَّتِ(٣٠)

وَيَا نَارَ قَلْبِي مَا لِجَمْرِكَ كُلَّمَا ... تَأَلَّقَ بَرْقٌ بِالْغَضَا زَادَ حُرْقَتِي

وَيَا قَلْبُ إِنْ لَمْ تُبْدِ فِي الْحُبِّ كَثْرَةً ... فَأَنْتَ بِلَا شَكٍّ قَلِيلُ الْمُرُوءَةِ

[٢٣ب] وَيَا كَبِدِي إِنْ بَانَ حَيٌّ عَهِدْتُهُ ... يَبِينُ فَتِيتُ الْمِسْكِ فِيهِ تَفَتُّتِي

وَيَا أَنَا لَوْ حَاكَمْتُ عَزَّةَ فِي الْهَوَى ... قَضَيْتُ وَلَمْ تَعْلَمْ بِأَصْلِ الْقَضِيَّةِ

وَيَا مَا قَضَى رَدُّ الصَّدَى إِذْ دَعَوْتُهَا ... عَلَى طَلَلِ الْجَرْعَا لِمَوْتِي وَرَجْعَتِي

وَيَا مَنْ غَدَا مِثْلِي يَجُودُ بِنَفْسِهِ ... أَرَاكَ قَطِيعَ الْقَلْبِ يَوْمَ الْقَطِيعَةِ

وَيَا مَوْتُ زُرْ إِنْ لَمْ أَرَى وَفْدَ مَكَّةَ ... عَرَايَا مِنَ الْإِحْرَامِ فِي ثَوْبِ مَيِّتِ(٣١)

وَيَا خَرْفُ بِيَا إِنْ لَمْ أُنَادِي مُعَرِّفًا ... عَلَى عَرَفَاتٍ فَارْجِعِي حَرْفَ تَلْبِيَتِي(٣٢)

وَيَا مَا جَرَى مِنْ فَيْضِ دَمْعِيَ عِنْدَمَا ... مَشَيْتُ إِلَى تَوْدِيعِ إِبْنِي وَإِبْنَتِي(٣٣)

كَأَنَّا بِفَيْضِ الدَّمْعِ يَوْمَ وَدَاعِنَا ... عَلَى بِرْكَةِ الْحُجَّاجِ فِي وَسْطِ لُجَّةِ

كَأَنَّ قُفُولَ الْعِيسِ سُحْبٌ لَكُمْ بِهَا ... لِأَدْمُعِنَا مِنْ قَطْرَةٍ بَعْدَ قَطْرَةِ

كَأَنَّ نِثَارَ الدَّمْعِ فِي اللَّيْلِ أَنْجُمٌ ... يُقَابِلُ شُهْبَ الْأُفْقِ مِنْهَا بِنَثْرَةِ

كَأَنَّ صَقِيلَ الْخَدِّ لَوْحٌ مُجَوَّدٌ ... لِإِنْسَانِ دَمْعِي فِيهِ خَطُّ ابْنِ مُقْلَةِ(٣٤)

كَأَنَّ أَكُفَّ الْعِيسِ يَكْتُبُ كُلَّمَا
مَشَتْ مِثْلَ حَرْفِ الْهَاءِ فِي كُلِّ وَطْأَةِ

كَأَنَّ غُبَارَ الطُّرْقِ حِينَ تُثِيرُهُ
يُرَمِّلُ مَا خَطَّتْهُ فِي كُلِّ خُطْوَةِ

كَأَنَّ بَيَاضَ الرَّمْلِ طِرْسُ سُطُورِهِ
يُجَعِّدُهُ الْبَادِي بِكُلِّ ثَنِيَّةِ

كَأَنَّ رُبَا وَادِي الْقِبَابِ إِذَا بَدَتْ
قِبَابُ الْمُصَلَّى فِي بَيَاضٍ وَرِفْعَةِ

[٢٤أ]كَأَنَّ نَقِيَّ الْخَدِّ فِي الرَّمْلِ لَمْ يَزَلْ
لِأَدْمُعِهِ فَوْقَ الْحَصَى شَكْلُ حُمْرَةِ[٣٥]

كَأَنَّ فَرَاغَ الرَّمْلِ بِالسَّيْرِ سَاعَةً
تُعَرِّفُنَا الْأَوْقَاتَ مِثْلَ الْمُوَقِّتِ

كَأَنَّ حُدَاةَ الرَّاقِصَاتِ حَمَائِمٌ
تَغَنَّتْ عَلَى الْعِيدَانِ فِي كُلِّ سَرْوَةِ[٣٦]

كَأَنَّ الَّذِي يَغْشَاهُ فِي كَوْرَةِ الْكَرَى
مُصَلٍّ أَتَى بَعْدَ الرُّكُوعِ بِسَجْدَةِ

كَأَنَّ رُؤُوسَ الشَّامِخَاتِ إِذَا بَدَتْ
عَلَى الْبُعْدِ فِي الظَّلْمَاءِ رُهْبَانُ بِيعَةِ

كَأَنَّ رُؤُوسَ الْمُفْسِدِينَ بِأَيْلَةِ
رُؤُوسُ شَيَاطِينٍ عَلَى كُلِّ قُبَّةِ

كَأَنَّ حَبَابَ الْمَاءِ وَالْبَحْرُ رَاكِدٌ
نُجُومُ سَمَاءٍ فِي بَيَاضٍ وَزُرْقَةِ

{٢٨} كَأَنَّ ذَهَابَ الْمَوْجِ بَعْدَ مَجِيئِهِ
جُيُوشٌ تُرَى بِالْفَرِّ إِنْ هِيَ كَرَّتِ

كَأَنَّ الصَّدَا بَيْنَ الْجِبَالِ مُتَيَّمٌ
وَلَمْ يَبْقَ مِنْهُ غَيْرُ صَوْتٍ وَأَنَّةِ

كَأَنَّ الْأَكَافِي حِينَ تَبْدُو لِهَائِمٍ
بِآثَارِ ذَاتِ الْخَالِ خِيلَانُ وَجْنَةِ[٣٧]

كَأَنَّ بُخَارَ الْقِدْرِ أَنْفَاسُ عَاشِقٍ
تَذَكَّرَ أَيَّامًا خَلَتْ ثُمَّ مَرَّتِ

كَأَنَّ ضَبَابَ الْأُفْقِ نَدٌّ سَرَتْ بِهِ
نَسِيمُ الصَّبَا مِنْ نَحْوِ أَرْضِ الْأَحِبَّةِ

كَأَنَّ ثُغُورَ الْأُقْحُوَانِ إِذَا بَدَتْ
مُرَصَّعَةً بِالطَّلِّ تِيجَانُ رَوْضَةِ

كَأَنَّ اخْتِلَافَ الزَّهْرِ فِي الْأَرْضِ عَسْكَرٌ
وَقَدْ نَشَرَ الرَّايَاتِ مِنْ كُلِّ شُقَّةِ

كَأَنَّ النُّجُومَ الزُّهْرَ فِي عَسْكَرِ الدُّجَى
أَزَاهِرُ بُسْطِ الرَّوْضِ فَوْقَ الْبَسِيطَةِ

[٢٤ب]كَأَنَّ الثُّرَيَّا فِي السَّمَاءِ أَحِبَّةٌ
تَمَلَّوْا بِجَمْعِ الشَّمْلِ مِنْ بَعْدِ فُرْقَةِ

كَأَنَّا وَقَدْ جِئْنَا السَّمَاوَةَ فِي السُّرَى
وَرَدْنَا بِهَا فِي الْأُفْقِ نَهْرَ الْمَجَرَّةِ[٣٨]

كَأَنَّ هِلَالَ الْأُفْقِ وَالشُّهْبُ حَوْلَهُ
بَيَادِقُ رُخِّ الْعَاجِ فِي ذَيْلِ رُقْعَةِ

كَأَنَّ جَبِينَ الْبَدْرِ عِنْدَ طُلُوعِهِ
يُبَشِّرُنَا بِالطَّلْعَةِ الْقَمَرِيَّةِ

كَأَنَّ أَنِينَ الْبَرْقِ وَالرَّعْدِ فِي السُّرَى
إِذَا مَا زَجَرْتُ الْعِيسَ سَوْطِي وَسَطْوَتِي

تائية ابن أبي حجلة التلمساني ت٧٧٦هـ في معارضة تائية ابن الفارض ت٦٣٢هـ

كَأَنَّ وَمِيضَ الْبَرْقِ سَيفٌ يَهُزُّهُ
أَخُو هِمَّةٍ عَلْيَاءَ يَوْمَ الْكَرِيهَةِ

كَأَنَّ اضْطِرَابَ الآلِ فِي كُلِّ أَبْرَقٍ
أَفَاعٍ مَشَتْ فَوْقَ الْكَثِيبِ بِسُرْعَةِ

كَأَنَّ هَجِيرَ الشَّمْسِ قَلْبٌ مُتَيَّمٌ
يُقَاسِي بِوَادِي النَّارِ أَعْظَمَ حُرْقَةِ

كَأَنَّ الصَّبَا فِي اللَّيْلِ حِينَ تَنَفَّسَتْ
تَوَلَّتْ بِحَرْفِ السِّينِ تَنْفِيسَ كُرْبَتِي

كَأَنَّ وُفُودَ الْمُحْرِمِينَ دُعُوا إِلَى
حِسَابِهِمُ فِي الْعَرْضِ مِنْ كُلِّ تُرْبَةِ

كَأَنَّ دُمُوعَ السَّائِقِي الْهَدْيِ مِنْهُمُ
قَلائِدُ رَبَّاتِ الْحِجَالِ الْجَمِيلَةِ

كَأَنَّ هُمُومِي حِينَ شَاهَدْتُ مَكَّةً
عَلَى الْبُعْدِ كَانَتْ غَمْرَةً فَتَجَلَّتِ

كَأَنَّ لَيَالِي الْقُرْبِ مِنْ بَابِ شَيْبَةِ
زَمَانُ الصِّبَا الْمَاضِي وَعَصْرُ الشَّبِيبَةِ[39]

كَأَنَّ دُمُوعِي - حَوْلَ زَمْزَمَ - قَدْ رَوَتْ
أَحَادِيثَ جِيرَانِ الْعُذَيْبِ فَرَوَّتِ

[٢٥أ] وَقَفْتُ عَلَى بَابِ الْكَرِيمِ بِمَكَّةٍ
فَلِلَّهِ حَجٌّ فُزْتُ فِيهِ بِوَقْفَةِ

وَفُزْتُ بِمَنْ سَنَّ الْقِرَى فِي مَقَامِهِ
وَبِتْنَا بِهِ مُدَّتْ مَوَائِدُ رَحْمَةِ

خَلِيلَيَّ هَذَا آخِرُ الْعَهْدِ بِالْجَفَا
وَأَوَّلُ بَيْتٍ أَسَّسُوهُ بِبَكَّةِ

خَلِيلَيَّ هَذَا مَهْبِطُ الْوَحْيِ فَانْزِلا
وَسِيرَا إِلَى سُكَّانِهِ بِسَكِينَةِ

خَلِيلَيَّ هَذَا الرُّكْنُ وَالْبَيْتُ وَالصَّفَا
وَزَمْزَمُ وَالْمِيزَابُ فِي خَيْرِ بِنْيَةِ

(٢٩) خَلِيلَيَّ هَذَا رَبْعُ مَنْ لَمْ يَدَعْ لَنَا
بِعِرْفَانِهِ لُبًّا إِذَا النَّاسُ لَبَّتِ

خَلِيلَيَّ هَيَّا بَارَكَ اللهُ فِيكُمَا
فَإِنَّ الصَّبَا مِنْ جَانِبِ الْحَيِّ هَبَّتِ

خَلِيلَيَّ هَذَا الْبَيْتُ وَالْكَعْبَةُ الَّتِي
بِهَا اصْطَفَّتِ الأَمْلاكُ فِي كُلِّ صَفَّةِ

وَطَافَتْ بِهَا مِنْ قَبْلِ آدَمَ بُرْهَةً
كَمَا طَافَ نُوحٌ بَعْدَهَا فِي السَّفِينَةِ

وَقَبَّلَ مِنْهَا الْمُصْطَفَى الْحَجَرَ الَّذِي
لَهُ مِنْ سُوَيْدَا الْقَلْبِ أَحْسَنُ نُكْتَةِ

وَلِلَّهِ سِرٌّ فِيهِ خَافٍ لأَنَّ فِي الزَّ
وَايَا خَبَايَا فَاغْتَنِمْ خَيْرَ قُبْلَةِ

فَطُفْنَا بِبَيْتِ اللهِ بَعْدَ اسْتِلامِهِ
وَفَاءً بِعَهْدٍ وَاتِّبَاعًا لِسُنَّةِ[40]

وَرَاقَ لَنَا فَوْقَ الصَّفَا الْوَقْتُ عِنْدَمَا
نُشَاهِدُ مِنْهُ الْبَيْتَ فِي كُلِّ وَقْفَةِ

وَسَاغَ لَنَا عِنْدَ الْوُرُودِ بِزَمْزَمٍ
زُلالٌ بِهِ لَوْلاهُ مِتُّ بِغُصَّتِي

أَزَلْنَا بِهِ دَاءَ الْغَرَامِ لأَنَّهُ
شِفَا سَقَمٍ مِنْ مَائِهِ كُلُّ شَرْبَةِ[41]

[٢٥ب] وَبِي مَنْ إِذَا مَا سِرْتُ عَنْهَا إِلَى مِنىً يَطُوفُ بِهَا بَعْدَ الطَّوافِ نَدِيمُهَا

أَطَالَتْ إِلَى نَحْوِ الْمَقَامِ تَلَفُّتِي فَتَخْلُو لَهُ عِنْدَ الْمُرُورِ لِمَرْوَةِ

إِذَا مَا بَدَتْ لَيْلاً فَنُورُ جَبِينِهَا مُدَامٌ إِذَا ظَنَّ الْجَهُولُ بِأَنَّهَا

يُشَاهِدُهُ مَنْ حَجَّ فِي كُلِّ طَلْعَةِ حَرَامٌ وَحَلَّتْ فِي حَشَا الصَّبِّ حَلَّتِ

تَبَدَّتْ لَنَا قَبْلَ الْوُصُولِ إِلَى مِنًى رَوَيْتُ أَحَادِيثَ الصَّبَابَةِ عِنْدَمَا

فَمَا بَالُهَا تَرْمِي الْقُلُوبَ بِجَمْرَةِ شَرِبْتُ حُمَيَّاهَا بِكَأْسِ رُؤْيَةِ

أَتُسْفِرُ لِي عَنْ وَجْهِهَا وَهْيَ فِي الدُّجَى [٢٦أ] نَوَائِي وَدَائِي فِي ارْتِشَافِ كُؤُوسِهَا

مُبَرْقَعَةٌ مِنْ نُورِهَا بِالأَشِعَّةِ فَكَمْ أَنْهَكَتْ قَلْبِي شِفَاءً وَعَلَّتِ

لَئِنْ نَصَبَتْ لِلصَّبِّ أَشْرَاكَ لَحْظِهَا دَنَوْتُ بِهَا مِنْ حَضْرَةِ الْقُدْسِ عِنْدَمَا

فَكَمْ وَاقِعٍ مِثْلِي بِبَابِ شُبَيْكَةِ(٤٣) جَلَوْتُ بِهَا فِي غَيْبَتِي كَأْسَ حَضْرَتِي

لَئِنْ أَنْعَمَتْ نُعْمَى بِطِيبِ وِصَالِهَا لَئِنْ سَكِرَتْ قَوْمٌ بِشُرْبِ كُؤُوسِهَا

فَمَا هِيَ إِلَّا نِعْمَةٌ فَوْقَ نِعْمَةِ فَلِي نَشْوَةٌ مِنْ ذِكْرِهَا قَبْلَ نَشْأَتِي

تَجَلَّى لَنَا فِي عَالَمِ الذَّرِّ وَجْهُهَا (٣٠) وَلِي عَبْرَةٌ مَهْمَا الْتَفَتُّ إِلَى الْحِمَى

فَوَاجَهَنَا بِالْحُسْنِ مِنْ كُلِّ وِجْهَةِ بِهَا عَبَّرَتْ عَمَّا بِقَلْبِي عَبْرَتِي

وَأَسْكَرَنِي مِنْ ثَغْرِهَا الرَّاحُ عِنْدَمَا وَقَالَتْ لَهُ لَوْ خُضْتَ بَحْرَ مَدَامِعِي

سَقَتْنِي حُمَيَّا الْحُبِّ رَاحَةُ مُقْلَتِي لَقَابَلْتَ نَبْلِي بِاحْتِرَاقِ لِحُرْقَتِي

سَقَتْنِي وَقَالَتْ لَا تُغَنِّي وَلَوْ سَقَتْ تَرَى حُبَّ مَنْ أَهْوَاهُ فَرْضًا وَلَمْ تُرَبْ

جِبَالَ حُنَيْنٍ مَا سَقَتْنِي لَغَنَّتِ بِأَيِّ كِتَابٍ أَمْ بِأَيَّةِ سُنَّةِ(٤٤)

شَرِبْتُ كُؤُوسَ الْحُبِّ فِي حَانِ وَصْلِهَا لَئِنْ ذَابَ قَلْبِي فِي هَوَاهُ صَبَابَةً

فَلَمْ أَصْحُ مِنْهَا غَيْرَ أَيَّامِ سَكْرَتِي عَلَى كَبِدٍ بِالْقَلْبِ مِنِّي تَأَسَّتِ

مَزَجْتُ بِدَمْعِي كَأْسَهَا فَهْيَ فِي الدُّجَى صَبِيحَةَ سِرْنَا نَحْوَ بَطْنِ مُحَسِّرِ

إِذَا جُلِيَتْ حَمْرَاءُ نَارِي وَجَنَّتِي لِتَدْفَعَ عَنَّا حَوْلَهُ كُلَّ حَسْرَةِ(٤٥)

وَكَمْ مَزَجَتْ حَوْلَ الْمَقَامِ بِزَمْزَمٍ فَبِتْنَا بِوَادِي الْخَيْفِ لَا خَوْفَ عِنْدَنَا

وَزَمْزَمَ سَاقِيهَا بِذِكْرِ الأَحِبَّةِ(٤٦) فَلِلَّهِ كَمْ نَفْسٍ بِهِ مُطْمَئِنَّةِ(٤٧)

تائية ابن أبي حجلة التلمساني ت٧٧٦هـ في معارضة تائية ابن الفارض ت٦٣٢هـ

مقالات

وَسِرْنَا طُلوعَ الشَّمْسِ لِلْجَبَلِ الَّذي
جِبِلَّتُهُ وَالْعَفْوُ مِنْ فَرْدِ طِينَةِ

فَسَمْنَا هِبَاتِ الْعَفْوِ فِيهِ عَشِيَّةً
بِأَجْمَعِنَا مَا بَيْنَنَا بِالسَّوِيَّةِ

فَكَمْ مُذْنِبٍ مِثْلِي عَلَى الْجَبَلِ اغْتَدَى
بِغُفْرَانِ ذَنْبٍ كَالْجِبَالِ الْعَظِيمَةِ

وَكَمْ مِنْ ذُنُوبٍ كَالْقَنَاطِيرِ قُنْطِرَتْ
فَلَمْ يَبْقَ مِنْهَا وَزْنُ مِثْقَالِ حَبَّةِ

وَكَمْ لِكَرِيمِ الْعَفْوِ فِيهِ مَكَارِمٌ
يَؤُمُّ بِهَا الْحُجَّاجُ مِنْ كُلِّ أُمَّةِ

تَزُولُ الْجِبَالُ الرَّاسِيَاتُ وَعَفْوُهُ
عَلَى حَالِهِ مَا زَالَ مَا انْفَكَّ مَا فَتِي

[٢٦ب] إِلَهٌ كَرِيمٌ عَفْوُهُ عَنْ عِبَادِهِ
عَظِيمٌ وَلَوْ جَاءُوا بِكُلِّ عَظِيمَةِ

إِلَهٌ عَظِيمُ الْمُلْكِ جَلَّ جَلالُهُ
وَأَسْمَاؤُهُ الْحُسْنَى عَنِ الْوَصْفِ جَلَّتِ

إِلَهٌ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ فَلا تَكُنْ
عَدِيمَ ضِيَاءِ الْحُسْنِ أَعْمَى الْبَصِيرَةِ

إِلَهٌ تَعَالَى أَنْ تُشَبَّهَ ذَاتُهُ
بِجَارِحَةٍ أَوْ صُورَةٍ مُسْتَحِيلَةِ

إِلَهٌ قَدِيمٌ دَائِمُ الْمُلْكِ لَمْ يَزَلْ
مُقِيمًا عَلَى مَا كَانَ فِي الأَزَلِيَّةِ

إِلَهٌ لَهُ كُلُّ الْوُجُودِ بِأَسْرِهِ
وَلَمْ يُبْدِ شَيْئًا فِيهِ إِلَّا لِحِكْمَةِ

إِلَهٌ بَرِيءٌ مِنْ حُدُوثٍ لأَنَّهُ
قَدِيمٌ مُعِيدُ الْخَلْقِ بَارِي الْبَرِيَّةِ

إِلَهٌ لَطِيفُ الصُّنْعِ سَاعَاتُ لُطْفِهِ
تَدِقُّ عَنِ الأَفْهَامِ كُلَّ دَقِيقَةِ

إِلَهٌ لَهُ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ مُخْلِصًا
كَمَا أَسْلَمَتْ أَهْلُ الْعُقُولِ السَّلِيمَةِ

إِلَهٌ تَعَالَى عَنْ شَرِيكٍ وَمُشْبِهٍ
وَصَاحِبَةٍ مَخْلُوقَةٍ أَوْ قَدِيمَةِ

تَفَرَّدَ فِي سُلْطَانِهِ فَهُوَ وَاحِدٌ
عَلَى رَغْمِ جُهَّالِ الْوَرَى الثَّنَوِيَّةِ[٤٧]

دَعَانِي إِلَى أَبْوَابِهِ فَعَرَفْتُهَا
عَلَى عَرَفَاتٍ يَوْمَ عَفْوٍ وَتَوْبَةِ

فَلا عَثْرَتِي بَعْدَ الْوُقُوفِ تَضُرُّ بِي
وَلا زَلَّتِي تُخْشَى إِذِ النَّعْلُ زَلَّتِ

وَإِنِّي لأَرْجُو مِنْهُ مَنْشُورَ عَفْوِهِ
إِذَا نُشِرَتْ يَوْمَ الْمَعَادِ صَحِيفَتِي

لِيُخْرِجَ تَوْقِيعِي بِغَيْرِ عَلامَةِ
وَحُسْنُ رَجَائِي لِي فِيهِ مَضْمُونُ قِصَّتِي

[٢٧أ] (٣١) وَفُزْنَا بِذِكْرِ اللهِ بِالْمَشْعَرِ الَّذِي
أَفَضْنَا إِلَيْهِ بَعْدَ وَقْفَتِنَا الَّتِي

فَيَا لَكَ مِنْ جَمْعٍ عَظِيمٍ وَلَيْلَةٍ
كَلَيْلَةِ قَدْرٍ يَوْمُهَا يَوْمُ جُمْعَةِ

وَعُدْنَا إِلَى رَمْيِ الْجِمَارِ وَنَحْرِ مَا
أَهَلَّ بِهِ لِلَّهِ نَضْوَةُ مُخْبِتِ[٤٨]

فنلنا المُنى عند الرُّجوع إلى منى   [٢٧ب]وكم خَلصتنا من خُليص وعرّست

وقُمنا إلى الجمرات نرمي بحرقةٍ   عِشاءً من الوَعْسا في قاع بَزْوَةِ

رمينا حصى كالخذف لم تُحص كثرةً   سرينا بها من بدرٍ والليلُ مُقمرٌ

إذا سمعت تكبيرها الجنُّ فرّت[٤٩]   وأعناقها في الأُفق مثل الأهلّةِ

وحلّ لنا بالحلق غيرُ نسائنا   فجاءت بنا الصفرا وآثار نخلها

وفي الطيب خُلفٌ جاء عن أهل طيبةٍ   كروضة مصرٍ في مياهٍ وخضرةِ[٥٤]

وبتنا مع التقصير لا خوف عندنا   أيفتُرُ في وادي الغزال التفاتها

وآمن منّا كلُّ منبت شعرةٍ   وللظبي فيها نظرةُ المتلفّتِ[٥٥]

وعُدنا لنقضي من طواف زيارة   وكم نظرت نحو العقيق ودمعها

أفضنا إليه ما بقي من زيارةٍ[٥٠]   كحمرة دمع الصبّ في كلّ قطرةِ

ولمّا بلغنا في منى السُّؤل والمنى   وردنا بها الزرقا والعيشُ أخضرٌ

وفُزنا بتوديعٍ وحجٍّ وعُمرةٍ   وأيامنا بيضٌ بقرب الأحبّةِ[٥٦]

دعانا إليه خاتمُ الرسل أحمدٌ   عُريبٌ على أكناف نجدٍ قبابهم

لنختم أيام الهنا بالمسرّةِ   بوادي قُبا تبدو على كلّ ربوةِ[٥٧]

فلو شاهدت عيناك يوم وداعنا   يؤرّقني من نحوهم ضوءُ بارقِ

لعفّرت منك الشيب في باب شيبةٍ   كنارٍ بقلبي منهم أحمديّةِ

فسرتُ ولي قلبٌ بمكّة موثقٌ   أقمت زمانًا أرتجي الوصل منهمُ

ونفسٌ إلى سكّان طيبة حنّت[٥١]   أعلّل قلبي باللتيّا وباللتي[٥٨]

فكنت كذي رجلين رجلٍ صحيحةٍ   ألا لا أعدّ العمر غير وصالهم

ورجلٍ رمى فيها الزمان فشلّت[٥٢]   عشيّة بان البان خلف الثنيّةِ

فلله عيسٌ تقطع البيد في السُّرى   فيا ليت قومي يعلمون بما جرى

وردنا بها وصل الحبيب ووُدّت   صبيحة أمست جيرةُ الحيّ جيرتي

تمرّ بنا في بطن مرٍّ سريعةً   حمدنا السُّرى عند الصباح لأننا

إذا ما انثنت عن ظهر تلك الثنيّة[٥٣]   بأحمد سرنا في الطريق الحميدةِ

(٣٢) فَيَا مَعْشَرَ الْعُشَّاقِ هَذَا حَبِيبُكُمْ
تَمَلَّوْا بِوَصْلٍ مِنْهُ فِي دَارِ هِجْرَةِ

نَبِيٌّ شَرِيفُ النَّفْسِ تُرْبَةُ قَبْرِهِ
بِإِجْمَاعِ أَهْلِ الْعِلْمِ أَشْرَفُ بُقْعَةِ

نَبِيٌّ عَلا السَّبْعَ الطِّبَاقَ بِنَفْسِهِ
وَمَا لِلْعُلَى غَيْرُ النُّفُوسِ النَّفِيسَةِ

[١٢٨] نَبِيٌّ عَلَيْهِ اللهُ صَلَّى وَخَلْقُهُ
مَلائِكَةُ السَّبْعِ السَّمَاوَاتِ صَلَّتِ

نَبِيٌّ جَلِيلُ الْقَدْرِ أَفْضَلُ مَنْ مَشَى
عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا خَاشِعًا بِسَكِينَةِ

نَبِيٌّ يَدُ الْبَاغِي - عَلَى أَهْلِ دِينِهِ
إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللهِ وَالْفَتْحُ - تَبَّتِ[٥٩]

نَبِيٌّ عَلَيْهِ آيُ حَامِيمَ فُصِّلَتْ
وَرُتِّبَتِ الْأَحْكَامُ فِي كُلِّ سُورَةِ

نَبِيٌّ حَبَاهُ اللهُ خَيْرَ سَرِيرَةِ
وَأَعْطَاهُ فِي الْفِرْدَوْسِ أَعْلَى الْأَسِرَّةِ

نَبِيٌّ إِذَا مَا شِئْتَ تَحْظَى بِحَاجَةٍ
فَقُلْ يَا رَسُولَ اللهِ أَنْتَ وَسِيلَتِي

نَبِيٌّ لَهُ فِي وَسْطِ طَيْبَةَ رَوْضَةٌ
تَفُوقُ عَلَى كُلِّ الرِّيَاضِ الْأَرِيضَةِ

نَبِيٌّ غَدَا مَا بَيْنَ تُرْبَةِ قَبْرِهِ
وَمِنْبَرِهِ فِي طَيْبَةٍ رَوْضُ جَنَّةِ[٦٠]

مَدِينَتُهُ شَاعَتْ أَحَادِيثُ فَضْلِهَا
وَسَارَتْ بِهَا الرُّكْبَانُ فِي كُلِّ بَلْدَةِ

فَمَا رَوَّعَ الدَّجَّالُ سَاكِنَ أَرْضِهَا
وَلَا مَاتَ بِالطَّاعُونِ فِيهَا بِكَبَّةِ[٦١]

وَأَوْلَادُهُ مِنْ كُلِّ زَاكٍ وَطَاهِرٍ
عَلَيْهِمْ مِنَ الرَّحْمَانِ أَزْكَى تَحِيَّةِ

وَأَزْوَاجُهُ مِنْ كُلِّ طَيِّبَةِ الثَّنَا
عَلَيْهَا إِلَهُ الْعَرْشِ أَثْنَى وَأَثْنَتِ

وَأَعْمَامُهُ عَمَّتْ أَحَادِيثُ فَضْلِهِمْ
رَوَيْنَا عَنِ الْعَبَّاسِ مِنْهُمْ وَحَمْزَةِ

فَهَا ذَاكَ يُسْتَسْقَى الْغَمَامُ بِوَجْهِهِ
وَذَا أَسَدُ اللهِ حَامِي الْعَشِيرَةِ

وَأَصْحَابُهُ مِثْلُ النُّجُومِ بِأَيِّهِمْ
هُدِينَا أَمِنَّا مِنْ ضَلالٍ وَبِدْعَةِ[٦٢]

[١٢٨ب] فَمِنْهُمْ أَبُو بَكْرٍ خَلِيفَةُ عَهْدِهِ
وَأَفْضَلُ مَنْ نَاجَاهُ يَوْمَ السَّقِيفَةِ

وَثَانِيهِمُ الْفَارُوقُ مَنْ فَرَقَتْ بِهِ
كَتَائِبُ أَهْلِ الشِّرْكِ مِنْ كُلِّ فِرْقَةِ

وَعُثْمَانُ ذُو النُّورَيْنِ طَلْعَةُ وَجْهِهِ
إِذَا ظَهَرَتْ كَالشَّمْسِ عِنْدَ الظَّهِيرَةِ

وَذُو الْهِمَّةِ الْعُلْيَا عَلِيٌّ لِسَيْفِهِ
وَقَائِعُ لِلْكُفَّارِ فِي كُلِّ وَقْعَةِ

لَئِنْ أَصْبَحُوا خَيْرَ الصَّحَابَةِ فِي الْوَرَى
فَأَصْحَابُهُ الْبَاقُونَ خَيْرُ بَقِيَّةِ

تَوَاصَوْا عَلَى حُبِّ الْجِهَادِ فَنَفَّذَتْ
سِهَامُهُمُ فِي الْكُفْرِ حُكْمَ الْوَصِيَّةِ

فكم غزوة أمست ملائكة السما ... فرآوهم رايات نصر على العدى

تطالعهم فيها بكل طليعة ... وكتبهم فيها كتائب نجدة (٦٤)

وكم جذت الكفار بيض صفاحهم ... وخرصانهم في ظلمة النقع أشرقت

فلله بيض للجلاد قد تصدت ... بغزوة بدر كالنجوم المضيئة (٦٥)

وكم نصروا الدين القويم إذا امتطوا ... هي البطشة الكبرى التي شاع ذكرها

متون الجياد الضمر الأعوجية ... ونقمتها في الكفر أعظم نقمة

(٣٣) وكم غضبت في الله بيض صفاحهم ... بها نصر الله النبي محمدا

وكلمت الطاغين منهم بحدة ... وبدد شمل الكفر من بعد ألفة

وكم شامت الكفار برق سيوفهم ... وأوردهم فيها القليب بأسرهم

وقد برزوا في الشام في أرض برزة ... وألقاهم فيه إلى حيث ألقت

وكم سهلوا صعب المرام وهونوا ... أبى الله إلا أن يكون محمد

بشق بلاد الروم كل مشقة ... مدى الدهر في أمن وعز ورفعة

وكم أذن للكفر أمست سميعة ... وكم من نبي في القيامة خائف

إذا قرعوا صم الأنابيب صمت ... إذا قال نفسي قال: يا رب أمتي

وكم سمع الأذنين ذكر جهادهم ... هناك يقول الحق جل جلاله

حديثا خليا من رياء وسمعة (٣٢) ... له اشفع تشفع أنت رب الوسيلة (٦٦)

وكم أبرموا أمرا وكم من عزيمة ... يجيء وكل الرسل تحت لوائه

لهم بحبال الله مستعصمية ... وتنجر باقي الناس بالتبعية

[١٢٩] وكم أضعف الطاغين قوة بأسهم ... وفاق جميع الخلق قبل النبوة

وباتوا من التقوى بنفس قوية ... حوى علم كل الرسل من بعد بعثه

وكم قاست الكفار من حر حربهم ... وأشرب قلبي حب كوثره الذي

إذا ما تداعوا للقا كر كرية ... أوانيه لا تحصى لنا إذا هي عدت

صحا ما صحا من حربهم كل كافر ... شربت لمنحي فيه من ماء زمزم

يطوف به في الحرب كأس المنية ... وغصت ببحر النظم في كل لجة

تائية ابن أبي حجلة التلمساني ت٧٧٦هـ في معارضة تائية ابن الفارض ت٦٣٢هـ

[٢٩ب] فَجَاءَ مَدِيحِي فِيهِ كَالدُّرِّ نَظْمُهُ
وَفِي كُلِّ بَيْتٍ مِنْهُ بَيْتُ الْقَصِيدَةِ

لَئِنْ نَقَلَتْ شِعْرِي الْقَدِيمَ رُوَاتُهُ
فَإِنَّ حَدِيثَ الْمُصْطَفَى فِيهِ عُمْدَتِي

فَرَضْتُ عَلَى ابْنِ الْفَارِضِ النَّظْمَ فَاغْتَدَى
يُتَمْتِمُ بِالتَّاءَاتِ فِي كُلِّ كِلْمَةِ

فَلَوْ رَامَ وَصْفَ الطُّورِ مِثْلِي بِنَظْمِه
لَخَرَّتْ بُيُوتُ النَّظْمِ فِيهِ وَدُكَّتِ

فَكَمْ أَطْرَبَتْ أَبْيَاتُ نَظْمِي بُيُوتَهُ
خَلِيلِيَّةٍ نُوحِيَّةٍ مُوسَوِيَّةِ

وَمَقْصُودُهَا الْأَسْنَى مَدِيحُ مُحَمَّدٍ
بِبَحْرٍ رَأَتْ عَيْنِي بِهِ مَا تَمَنَّتِ

{٣٤} فَيَا لَكَ مِنْ قَصْدٍ وَحُسْنِ قَصِيدَةٍ
بُيُوتِي بِهَا مِثْلُ الْقُصُورِ الْمُشَيَّدَةِ

فَمَا حَلَّهَا ذِكْرُ الْحُلُولِ وَلَا ثَوَتْ
بِأَبْيَاتِهَا أَهْلُ اتِّحَادٍ وَوَحْدَةِ

وَلَا تَعْجَبُوا إِنْ طِرْتُ مِنْ حُسْنِ نَظْمِهَا
بِأَجْنِحَةٍ مِنْ طِرْسِهَا حَجَلِيَّةِ

فَمِنْ مَذْهَبِي فِيهَا الْبَيَانُ وَكُلَّمَا
يَكُونُ بَدِيعًا مِنْ مَعَانٍ لَطِيفَةِ

وَمِنْ مَذْهَبِي حُبُّ النَّبِيِّ وَآلِهِ
وَأَصْحَابِهِ وَالتَّابِعِينَ الْأَئِمَّةِ

وَمِنْ مَذْهَبِي رَفْضُ الرَّوَافِضِ كُلِّهِمْ
وَأَتْبَاعِهِمْ فِي النَّاسِ مِنْ كُلِّ شِيعَةِ

وَلَمْ أَخْشَ فِي نَظْمِي كَغَيْرِي دَسَائِسًا
فَيَا وَيْلَ مَنْ أَمْسَى مِنَ الْحَشْوِيَّةِ

فَتَبًّا لِقَوْمٍ صَوَّرُوا فِي نُفُوسِهِم
حُلُولَ إِلَهِ الْعَرْشِ فِي كُلِّ صُورَةِ

وَتَبًّا لِقَوْمٍ أَشْرَكُوا بِاتِّحَادِهِمْ
وَأَوْقَعَهُمْ فِي السُّوءِ سُوءُ الْعَقِيدَةِ

[٣٠أ] وَلَوْ كَانَ هَذَا مَوْضِعَ الْقَوْلِ أَظْهَرَتْ
بَدَائِعُ نَظْمِي عَنْهُمُ كُلَّ بِدْعَةِ

وَزَيَّفْتُ قَوْلَ الْمُلْحِدِينَ بِأَسْرِهِمْ
بِأَبْيَاتِ نَظْمٍ كَالْحُصُونِ الْحَصِينَةِ

تَرَى هَمْزَهَا كَالْوُرْقِ فَوْقَ غُصُونِهَا
وَقَدْ أَعْرَبَتْ عَنْ أَلْسُنٍ أَعْجَمِيَّةِ

عَلَى أَنَّ غَيْرِي صَالَ فِيهِمْ بِسَيْفِه
وَأَنْشَدَ فِيهِمْ قَوْلَه مِنْ قَصِيدَةِ

وَلَسْتُ كَمَنْ يَمْشِي عَلَى الْحُبِّ كَاذِبًا
مُضِلًّا لِأَرْبَابِ الْعُقُولِ السَّخِيفَةِ

يَمُتُّ عَلَى الْجُهَّالِ مِنْ شِرْعَةِ الْهَوَى
بِنِسْبَتِه فِي الْحُبِّ مِنْ غَيْرِ نِسْبَةِ

فَيَزْعُمُ طَوْرًا أَنَّهُ عَيْنُ عَيْنِهَا
وَيَزْعُمُ طَوْرًا أَنَّهَا فِيهِ حَلَّتِ

فَيَجْمَعُ مَا بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ قَوْلُهُ
وَذَاكَ مُحَالٌ فِي الْعُقُولِ الصَّحِيحَةِ

أَلَمْ تَرَ مَا تَحْوِيهِ أَبْيَاتُهُ الَّتِي
يُصَلِّي بِهَا جَهْلًا إِلَى غَيْرِ قِبْلَةِ

تائية ابن أبي حجلة التلمساني ت٧٧٦هـ في معارضة تائية ابن الفارض ت٦٣٢هـ

[يَرَاهَا إِمَامِي فِي صَلاتِيَ نَاظِرِي
وَيُشْهِدُنِي قَلْبِي إِمَامَ أَئِمَّتِي[٢٧]
وَلا غَرْوَ إِنْ صَلَّى الأَنَامُ إِلَيَّ أَنْ
ثَوَتْ بِفُؤَادِي فَهْيَ قِبْلَةُ قِبْلَتِي
وَكُلُّ الْجِهَاتِ السِّتِّ نَحْوِي تَوَجَّهَتْ
بِمَا تَمَّ مِنْ نُسْكٍ وَحَجٍّ وَعُمْرَةِ
لَهَا صَلَوَاتِي بِالْمَقَامِ أُقِيمُهَا
وَأَشْهَدُ فِيهَا أَنَّهَا لِيَ صَلَّتِ
كِلانَا مُصَلٍّ وَاحِدٌ سَاجِدٌ إِلَى
حَقِيقَتِهِ بِالْجَمْعِ فِي كُلِّ سَجْدَةِ
وَمَا كَانَ لِي صَلَّى سِوَايَ وَلَمْ تَكُنْ
صَلاتِي لِغَيْرِي فِي أَدَا كُلِّ رَكْعَةِ
[٣٠ب] وَمَا زِلْتُ إِيَّاهَا وَإِيَّايَ لَمْ تَزَلْ
وَلا فَرْقَ بَلْ ذَاتِي لِذَاتِي أَحَبَّتِ
إِلَيَّ رَسُولاً كُنْتَ مِنِّيَ مُرْسَلاً
وَذَاتِي بِآيَاتِي عَلَيَّ اسْتَدَلَّتِ
فَإِنْ دُعِيتُ كُنْتُ الْمُجِيبَ وَإِنْ أَكُنْ
مُنَادًى أَجَابَتْ مَنْ دَعَانِي وَلَبَّتِ
[٣٥] وَقَدْ رُفِعَتْ تَاءُ الْمُخَاطَبِ بَيْنَنَا
وَفِي رَفْعِهَا عَنْ فُرْقَةِ الْفَرْقِ رِفْعَتِي
إِلَى أَنْ غَدَا فِي قَوْلِهِ مُتَهَكِّمًا
مُسِيئًا عَلَى أَهْلِ الْعُلُومِ الشَّرِيفَةِ
وَلا تَكُ مِمَّنْ طَيَّشَتْهُ دُرُوسُهُ
بِحَيْثُ اسْتَقَلَّتْ عَقْلَهُ وَاسْتَفَزَّتِ

فَثَمَّ وَرَاءَ النَّقْلِ عِلْمٌ يَدِقُّ عَنْ
مَدَارِكِ غَايَاتِ الْعُقُولِ السَّلِيمَةِ
تَلَقَّيْتُهُ مِنِّي وَعَنِّي أَخَذْتُهُ
وَنَفْسِي كَانَتْ مِنْ عَطَائِي مُمِدَّتِي
وَجُدْتُ بِأَمْدَادِي عَلَى كُلِّ عَالِمٍ
عَلَى حَسَبِ الأَمْدَادِ فِي كُلِّ مُدَّةِ
وَلَوْلا احْتِجَابِي بِالصِّفَاتِ لأُحْرِقَتْ
مَظَاهِرُ ذَاتِي مِنْ سَنَاءِ سَجِيَّتِي
وَجَاءَ حَدِيثٌ فِي اتِّحَادِيَ ثَابِتٌ
رِوَايَتُهُ فِي النَّقْلِ غَيْرُ ضَعِيفَةِ
وَمَوْضِعُ تَنْبِيهِ الإِشَارَةِ ظَاهِرٌ
فَكُنْتُ لَهُ سَمْعًا كَنُورِ الظَّهِيرَةِ
وَمَا عَقْدُ الزُّنَّارِ حُكْمًا سِوَى يَدِي
وَإِنْ حُلَّ بِالإِقْرَارِ بِي فَهْوَ حُلَّتِي
وَإِنْ نَارَ بِالتَّنْزِيلِ مِحْرَابُ مَسْجِدٍ
فَمَا نَارَ بِالإِنْجِيلِ هَيْكَلُ بِيعَتِي
وَإِنْ خَرَّ لِلأَحْجَارِ فِي الْبُدِّ عَاكِفٌ
فَلا تَغْدُ بِالإِنْكَارِ بِالْعَصَبِيَّةِ[٢٨]
[٣١أ] وَمَا عَبَدَ الدِّينَارَ مَعْنًى مُنَزَّهٌ
عَنِ الْعَارِ فِي الإِشْرَاكِ بِالْوَثَنِيَّةِ
وَإِنْ عَبَدَ النَّارَ الْمَجُوسُ وَمَا انْطَفَتْ
كَمَا جَاءَ فِي الأَخْبَارِ فِي أَلْفِ حِجَّةِ
فَمَا قَصَدُوا غَيْرِي وَإِنْ كَانَ قَصْدُهُمْ
سِوَايَ وَإِنْ لَمْ يُظْهِرُوا عَقْدَ نِيَّتِي

رَأَوا ضَوْءَ نُورِي مَرَّةً فَتَوَهَّمُو
هُ نَارًا فَضَلُّوا فِي الْهُدَى بِالأَشِعَّةِ
فَلَوْلا حِجَابُ الْكَوْنِ قُلْتُ وَإِنَّمَا
قِيَامِي لأَحْكَامِ الْمَظَاهِرِ مُسْكِتِي(٦٩)]
وَآخَرُ مِنْهُمْ قَالَ فِي كِلْمَةٍ لَهُ
رَوَاهَا لَنَا عَنْهُ الإِمَامُ (ابْنُ دِحْيَةِ)(٧٠)
[تَجَلَّيْتَ مِنِّي فِيَّ حَتَّى ظَهَرْتَ لِي
خَفِيتَ خَفَاءً دَقَّ عَنْ كُلِّ فِكْرَةِ
عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَبْقَ لِي جَبَلٌ رَأَى
تَجَلِّيكَ لِي إِلا وَدُكَّ بِصَعْقَةِ
وَنَاجَيْتَنِي بِالسِّرِّ مِنِّي فَأَصْبَحَتْ
وَقَدْ طُوِيَتْ عَمَّا سِوَاكَ طَوِيَّتِي
فَمَا فِيَّ فَضْلٌ عَنْكَ يَخْطُرُ فِيهِ لِي
سِوَاكَ فَوَقْتِي فِيكَ غَيْرُ مُؤَقَّتِ
وَقَدْ يَمْلأُ الْقَطْرُ الإِنَاءَ فَيَنْتَهِي
بِهِ الْمِلْءُ حَتَّى لا مَزِيدَ لِقَطْرَةِ
فَأَخْرَجْتَنِي عَنِّي بِإِدْخَالِ مِحْنَةٍ
وَأَوْحَشْتَنِي مِنِّي بِأُنْسِ مَحَبَّةِ(٧١)]
فَهَلْ يَرْتَضِي هَذِي الْمَقَالاتِ مُسْلِمٌ
وَقَدْ جَرَحَتْ أَهْلَ الْقُلُوبِ السَّلِيمَةِ
فَيَا وَيْلَ أَهْلِ الاتِّحَادِ فَإِنَّهُمْ
أَضَلُّوا وَضَلُّوا فِي اللَّيَالِي الْمُضِيئَةِ
وَلَوْ لَمْ يَبِيتُوا بِـ (الْفُصُوصِ) عَلَى عَمًى
لَمَا وَقَعُوا بِالْهَوَى فِي كُلِّ هُوَّةِ(٧٢)

[٣١ب] {٣٦} وَسَوْفَ تَرَاهُمْ بِالإِحَاطَةِ فِي غَدٍ
وَقَدْ وَقَعُوا فِي حَوْطَةٍ أَيِّ حَوْطَةِ
وَمِفْتَاحُ غَيْبِ الْجَمْعِ جَمْعٌ مُؤَنَّثٌ
بِهِ بَاتَ كَلْبُ الرُّومِ مِنْ أَهْلِ رُومَةِ
وَفِي بَعْضِ أَبْوَابِ (الْفُتُوحَاتِ) فَتْحُ مَا
تَسُدُّ لَهُ الآذَانَ أَهْلُ الشَّرِيعَةِ(٧٣)
وَفِي (الْبُدِّ) أَصْنَامُ (ابْنِ سَبْعِينَ) قَدْ بَدَتْ
تَزِيدُ عَلَى السَّبْعِينَ إِنْ هِيَ عُدَّتِ(٧٤)
وَقَوْلُ ابْنِ أَخْلَى الْمُرُّ فِي الذَّوْقِ عَلْقَمٌ
تَكُونُ مِنْهُ الْمُرُّ فِي كُلِّ مَرَّةِ(٧٥)
قَضَانِي فَأَبْدَانِي وَغَابَ بِمَا قَضَى
فَمَنْ ذَا رَأَى يَوْمًا كَهَذِي الْقَضِيَّةِ
وَقَوْلُ (ابْنِ إِسْرَائِيلَ) فِي بَعْضِ نَظْمِهِ
وَمَا أَنْتَ غَيْرُ الْكَوْنِ أَعْظَمُ فِرْيَةِ(٧٦)
وَكَمْ (لِلْعَفِيفِ التِّلِمْسَانِي) قَبَائِحُ
بِهَا بَاتَ عَارٍ عَنْ حَيَاءٍ وَعِفَّةِ(٧٧)
أَقَامُوا بِغَيْرِ الْحَقِّ بَاطِلَ قَوْلِهِمْ
وَأَمْسَوْا بِبَلايَاهُمْ فِي بَلِيَّةِ
فَلِلَّهِ قَوْمٌ بِالنَّبِيِّ تَوَسَّلُوا
إِذَا مَا خَلَوْا بِالذِّكْرِ فِي كُلِّ خَلْوَةِ
فَمِنْهُمْ رِجَالٌ تَشْرَحُ الصَّدْرَ كُتْبُهُمْ
إِذَا شُرِحَتْ أَقْوَالُهُمْ فِي الْحَقِيقَةِ
{٣٧} وَمِنْهُمْ رِجَالٌ فِي الْعُلُومِ تَبَحَّرُوا
إِذَا شَرَعُوا فِي خَوْضِ كُلِّ شَرِيعَةِ

وَمِنْهُمْ رِجَالٌ أَخْلَصُوا فِي جِهَادِهِمْ
إِذَا عَنَّ فِي الْهَيْجَاءِ طَلْقُ الْأَعِنَّةِ

وَمِنْهُمْ رِجَالٌ بَايَعُوا الصِّدْقَ فِي الشُّرَى
وَلَمْ يُلْهِهِمْ عَنْ ذِكْرِهِ بَيْعُ سِلْعَةِ

وَمِنْهُمْ رِجَالٌ فِي التَّصَوُّفِ أَخْلَصُوا
بِصَفِّهِمُ الْأَقْدَامَ فِي كُلِّ صُفَّةِ

[١٣٢] لَئِنْ قَصُرَتْ أَكْمَامُهُمْ فَقِيَامُهُمْ
يُطِيلُ بُكَاهُمْ فِي اللَّيَالِي الطَّوِيلَةِ

تَرَى مِنْهُمُ عِنْدَ التَّهَجُّدِ دَائِمًا
إِذَا انْتَصَبُوا فِي اللَّيْلِ أَسْعَدَ نَصْبَةِ

إِذَا جَنَّ جُنْحُ اللَّيْلِ أَمْسَتْ عُيُونُهُمْ
حَوَامِلَ فِيهِ مُلْقِيَاتِ الْأَجِنَّةِ

فَكَمْ ذَاكِرٍ فِي الْحَجِّ مِنْهُمْ وَدَمْعُهُ
يُسَابِقُهُ فِي السَّعْيِ مِنْ غَيْرِ وَقْفَةِ

يُسَبِّحُ رَبَّ الْعَرْشِ وَالدَّمْعُ سَائِلٌ
فَسَبِّحْ فِي بَحْرِ الدُّمُوعِ بِسُبْحَةِ

فَلَوْ غُصْتَ فِي بَحْرِ الْمَدَامِعِ مِثْلَهُمْ
عَلَى الدُّرِّ لَاسْتَخْرَجْتَ كُلَّ يَتِيمَةِ

فَسُبْحَانَ مَنْ أَعْطَاهُمُ الصَّبْرَ فِي الدُّجَى
إِذَا مَلَّتِ الْعُبَّادُ مِنْ كُلِّ مِلَّةِ

وَسُبْحَانَ مَنْ أَعْطَاهُمُ الْجَنَّةَ الَّتِي
بِهَا اغْتَرَفُوا الْإِنْعَامَ فِي كُلِّ غُرْفَةِ

أَتُنْكِرُهَا وَاللهُ عَرَّفَهَا لَهُمْ
وَأَوْصَافُهَا مَشْهُورَةٌ أَيَّ شُهْرَةِ

بِهَا الْحُورُ وَالْوِلْدَانُ وَالْأَكْلُ دَائِمًا
وَمَا تَشْتَهِيهِ النَّفْسُ مِنْ كُلِّ شَهْوَةِ

بِهَا أَعْيُنٌ تَرْنُو إِلَى كُلِّ رَوْضَةٍ
تُحَدِّقُ فِيهَا زَهْرُ كُلِّ حَدِيقَةِ

وَفِيهَا بِنَاءٌ مِنْ لُجَيْنٍ وَعَسْجَدٍ
فَطُوبَى لِمَنْ أُعْطِي بِهَا فَرْدَ طُوبَةِ

وَفِرْدَوْسُهَا عَرْشُ الْمُهَيْمِنِ فَوْقَهُ
وَتُرْبَتُهَا بِالْمِسْكِ أَعْظَمُ تُرْبَةِ

تُحَرِّكُ كَفُّ الرِّيحِ أَغْصَانَ رَوْحِهَا
فَتَسْمَعُ مِنْ أَوْتَارِهَا كُلَّ نَغْمَةِ

وَيَطْرَبُ مِنْ أَصْوَاتِ أَطْيَارِهَا الَّتِي
تُغَنِّي عَلَى الْعِيدَانِ فِي كُلِّ أَيْكَةِ

[١٣٢ب] وَكَمْ حَسَدَتْ أَهْلَ الضَّلَالِ ذَوِي الْهُدَى
بِمَا امْتَدَّ فِيهَا مِنْ ظِلَالٍ ظَلِيلَةِ

وَقَاهُمْ بِهَا حَرَّ الْجَحِيمِ الَّتِي بِهَا
عَقَارِبُ كَالْحَيَّاتِ فِي سُمِّ لَحْظَةِ

وَفِيهَا لِمَنْ أَمْسَى عَلَى الْكُفْرِ عَاكِفًا
عُكُوفًا عَلَى نَارِ الْجَحِيمِ الْعَظِيمَةِ

وَفِيهَا لِمَنْ أَمْسَى النِّفَاقُ شِعَارَهُ
بِهَا دَرَكَاتٌ ضَيِّقَاتُ الْمَحَجَّةِ

وَفِيهَا لِأَرْبَابِ الْوِلَايَاتِ كُلِّهَا
-إِذَا ظَلَمُوا فِيهَا- حَنَادِسُ ظُلْمَةِ

وَفِيهَا لِأَهْلِ السُّحْتِ وَالْمَكْسِ وَالرِّشَا
بِأَكْلِهِمِ (الزَّقُّومَ) أَعْظَمُ غُصَّةِ

وَفِيهَا وَفِيهَا لِلْمُقِيمِينَ دَائِمًا

عَذَابٌ مُقِيمٌ لَمْ يُوَقَّتْ بِمُدَّةِ

وَمَنْ قَالَ إِنَّ النَّارَ تَفْنَى مُخَالِفٌ

لِمَنْ جَاءَ عَنْ أَصْحَابِنَا (الْأَشْعَرِيَّةِ)

فَسَدِّدْ وَقَارِبْ وَاسْأَلِ اللهَ عَفْوَهُ

وَتَوْفِيقَهُ وَالصَّبْرَ عِنْدَ الْمُصِيبَةِ

وَلَا تَخْشَ مِنْ حَالٍ عَلَيْكَ تَوَقَّفَتْ

فَمَشْيُ جَمِيعِ النَّاسِ تَحْتَ الْمَشِيئَةِ

وَلِلهِ فِي جَرْيِ الْمَقَادِيرِ حِكْمَةٌ

عَلَى كُلِّ حَالٍ مِنْ رَخَاءٍ وَشِدَّةِ

فَسَلِّمْ لِأَحْكَامِ الْإِلَهِ وَلَا تَكُنْ

عَلَى كُلِّ تَقْدِيرٍ مِنَ الْقَدَرِيَّةِ

وَحِدْ عَنْ مَقَالِ الْفَيْلَسُوفِ وَكُتْبِهِ

فَمَنْطِقُهُمْ فِيهَا قَلِيلُ النَّتِيجَةِ

وَعَلِّمْ بَنِيكَ النَّحْوَ فَهُوَ يُعِينُهُمْ

عَلَى فَهْمِ تَفْسِيرٍ وَفِقْهٍ وَسُنَّةِ

وَدَارِ مِنَ الْجِيرَانِ مَنْ رَاحَ وَاغْتَدَى

قَلِيلُ الْحَيَا فِيهِمْ كَثِيرُ الْأَذِيَّةِ

[١٣٣أ]فَلَا بُدَّ إِمَّا أَنْ يَسُرُّكَ ثِقْلُهُ

سَرِيعًا وَإِلَّا مَوْتَةٌ شَرُّ مِيتَةِ[٧٨]

فَإِنِّي وَمَنْ طَافَ الْحَجِيجُ بِبَيْتِهِ

مُقِيمٌ بِأَهْلِي مِنْهُ فِي دَارِ غُرْبَةِ

عَلَى أَنَّهَا الْأَيَّامُ صِرْنَ لَيَالِيًا

حَبَالَى يَلِدْنَ الْآنَ كُلَّ عَجِيبَةِ

فَرَاقِبْ وَصَابِرْ وَاغْنَمِ الْأَجْرَ وَاحْتَسِبْ

وَرَابِطْ وَحَايِدْ وَاذْكُرِ الْمَوْتَ وَاصْمُتِ

وَوَاظِبْ عَلَى الْأَذْكَارِ وَاذْكُرْ مُحَمَّدًا

وَصَلِّ عَلَيْهِ كُلَّ يَوْمٍ وَلَيْلَةِ

وَصَلِّ عَلَيْهِ كُلَّمَا ذُكِرَ اسْمُهُ

وَصَلِّ عَلَيْهِ كُلَّ لَيْلَةِ جُمْعَةِ

وَصَلِّ عَلَيْهِ فِي صَلَاتِكَ دَائِمًا

لِتَحْيَا بِذِكْرِ الْمُصْطَفَى فِي التَّحِيَّةِ

عَلَيْهِ صَلَاةُ اللهِ مَا لَاحَ بَارِقٌ

تَبَسَّمَ كَالْمَحْبُوبِ فَوْقَ الثَّنِيَّةِ

الحواشي

١. راجع ترجمة ابن أبي حجلة المتضمنة حياته وآثاره والدراسة الفنية في مقدمة ديوانه بتحقيقنا ص١٢– ٥٥، ط جامعة أبي بكر بلقائد، تلمسان بالجزائر سنة ٢٠١١م.

٢. راجع ترجمة ابن الفارض في الدراسات الكثيرة التي كتبت عنه ومنها: عمر ابن الفارض لميشال غريب، ط مكتبة الحياة، بيروت ١٩٦٥م، وابن الفارض والحب الإلهي وابن الفارض سلطان العاشقين: لمصطفى محمد حلمي ط٢ دار المعارف بمصر ١٩٨٥م، وتائية ابن الفارض الكبرى وشروحها في العربية تحقيق ودراسة د.عبد الخالق محمود عبدالخالق ط. عين للدراسات والبحوث القاهرة ٢٠٠٩ في ٤٣٠ ص، وشعر عمر بن الفارض في فن الشعر الصوفي لعاطف جودة نصر، وحقق ديوانه فوزي عطوي، ط الشركة اللبنانية، بيروت ١٩٦٩م، وحققه أيضًا إبراهيم السامرائي ط دار الفكر عمان، ١٩٨٥م.

٣. غيث العارض ص٢٧.

٤. غيث العارض ص٢٨.

٥. غيث العارض ص٢٩.
٦. راجع: اليواقيت والجواهر للشعراني، ص٧.
٧. غيث العارض ص ١٦٩.
٨. غيث العارض ص١٢٦.
٩. ورد ذلك ضمن المحاضرة التي قدمها د محمد الطبراني في المنتدى الإسلامي بالشارقة عن التراث المخطوط لأبي جعفر بن الزيات الكلاعي يوم السبت ١٢/ ٤/ ٢٠١٤م.
١٠. ابن الفارض والحب الإلهي د. مصطفى محمد حلمي ط ٢ دار المعارف بمصر ١٩٨٥م في ٤٣٧ص، والكتاب مقسم إلى ثلاثة كتب الأول: ابن الفارض وتصوفه في تمهيد وأربعة فصول: سيرته، وحياته الصوفية، وآثاره، وبين خصومه وأنصاره. والثاني: حب ابن الفارض وأطواره في تمهيد وفصلين: بين الحب الإنساني والحب الإلهي، وأطوار الحب الإلهي، والثالث: المنازع الفلسفية في حبه في تمهيد وأربعة فصول: الحب والمعرفة، الحب والوحدة، الحب والقطبية، الحب ووحدة الأديان. الخاتمة لنتائج البحث ومصادر وقيمة مذهبه.
١١. تائية ابن الفارض الكبرى وشروحها في العربية تحقيق ودراسة د.عبد الخالق محمود عبد الخالق ط. عين للدراسات والبحوث القاهرة ٢٠٠٩م في ٤٣٠ ص. والكتاب في خمسة أبواب: الأول: في فصلين ١- حياته وعصره ٢- الديوان ومكانة التائية والتائية الكبرى. والباب الثاني في ثلاثة فصول: ١- شروح التائية ٢- النص الكامل للتائية، ٣- شرح موحد للتائية. والباب الثالث في فصلين: ١- موضوع التائية ٢- مضمون التائية، والباب الرابع: مقومات التائية وخصائصها وهي: ١- الصدق الفني ٢- الرمز ٣- العنصر القصصي ٤- الصياغة الفنية ٥- الصورة الشعرية ٦- الثقافة الإسلامية.
١٢. ابن الفارض والحب الإلهي ص٨٣ - ٨٤.
١٣. ابن الفارض والحب الإلهي ص٨٤.
١٤. ابن الفارض والحب الإلهي ص٨٦، ووصف الديوان ورد في مقدمة غيث العارض ص٢٧.
١٥. ابن الفارض والحب الإلهي ص٨٩.
١٦. ابن الفارض والحب الإلهي ص٩٦- ٩٧، والشرحان المطبوعان للفرغاني والكاشاني، وذكر كذلك سبعة شروح لقصيدته الخمرية الميمية ص ١٠٠- ١٠٢.
١٧. راجع كشف الظنون ٢٦٦/١، عن تائية ابن الفارض الكبرى وشروحها ص ٩٠.
١٨. تائية ابن الفارض الكبرى وشروحها ص٩١- ٩٣.
١٩. ابن الفارض والحب الإلهي ص١٠٨- ١٠٩.
٢٠. تائية ابن الفارض الكبرى وشروحها ص ٢٥٩- ٢٩٣.
٢١. ترجمته في الأعلام ٢٠٠/٥.
٢٢. اقتباسه وإيراده لنصوص ابن الفارض والغزالي نبهنا عليه في الهامشين ٦٦ و٦٨.
٢٣. ديوان ابن الفارض ص٤٦، وهو من الطويل.
٢٤. الحَرْفُ من الإبل: النَّجِيبةُ الماضِيةُ التي أَنْضَتها الأَسفار، شبهت بحرف السيف في مضائها ونجائها ودِقَّتها، وقيل: هي الضامِرةُ الصُّلْبَةُ، شبهت بحرف الجبل في شِدَّتها وصَلابتها. [لسان العرب].
٢٥. في الأصل (حرفا) لا يستقيم بها الوزن، وفي النسخة المغربية (حرقاء). والحِقُّ، بالكسر من الإبل: الداخِلةُ في الرابِعَةِ، وقد حَقَّتْ تَحِقُّ حِقَّةً وحِقًّا، بكسرهما، وهي حِقٌّ وحِقَّةٌ، بيِّنَةُ الحِقَّةِ، بالكسر أيضًا، ولا نَظيرَ لها... [القاموس المحيط].
٢٦. السماوة بفتح أوله، إنما سميت السماوة لأنها أرض مستوية لا حجر بها، والسماوة ماءة بالبادية وكانت أم النعمان سميت بها فكان اسمها «ماء»، فسمتها العرب ماء السماء، [معجم البلدان ٣٤٥/٣]. والسماوة موضع معروف في جنوب العراق. وأيلة مدينة على ساحل بحر القلزم (الأحمر) مما يلي الشام، وقيل هي آخر الحجاز وأول الشام، قال أبو زيد: أيلة مدينة صغيرة عامرة بها زرع يسير، وهي مدينة لليهود الذين حرّم الله عليهم صيد السمك يوم السبت، [معجم البلدان ٢٩٢/١].
٢٧. تقال للطلح، قال الليث: الطَّلْحُ شجرٌ أُمّ غَيْلانَ ووصفه بهذه الصفة، [لسان العرب، مادة طلح].

تائية ابن أبي حجلة التلمساني ت٧٧٦هـ في معارضة تائية ابن الفارض ت٦٣٢هـ

٢٨. في النسخة المغربية (وكم جَذَبَتْنِي فِي السُّرَ أَنسِمَةُ الصَّبَا).

٢٩. في النسخة المغربية (تقللها بالورد...).

٣٠. في العجز اقتباس من الحديث الشريف: "حفت الجنة بالمكاره، وحفت النار بالشهوات" صحيح مسلم، حديث رقم: ٢٨٢٢.

٣١. لم يحذف حرف العلة في (أرى) بلم لضرورة الوزن الشعرية.

٣٢. لم يحذف حرف العلة في (أنادي) بلم لضرورة الوزن الشعرية.

٣٣. قطعت همزة ابني وابنتي وإن كانت وصلة لضرورة الوزن الشعرية.

٣٤. محمد بن علي بن مقلة، أبو علي (ت: ٣٢٨ هـ): وزير، من الشعراء الأدباء، يضرب المثل بحسن خطه. [الأعلام ٦/٢٧٣].

٣٥. في الأصل: (نقى الخد...) والصواب من النسخة المغربية، وفي النسخة المغربية (...خمرت).

٣٦. السَّرْوُ: شجرٌ معروف، الواحدة سَرْوَةٌ. [الصحاح في اللغة، مادة سرو].

٣٧. الأثافي: هي الحجارة التي تنصب وتجعل القدر عليها، وثفى القدر وأثفاها جعلها على الأثافي، ويقال: رماه الله بثالثة الأثافي، وأصلها أن الرجل إذا وجد أثفيتين لقدره ولم يجد الثالثة جعل ركن الجبل ثالثة الأثفيتين. [لسان العرب: مادة أثف]. وخِيلانٍ جمع الخال الذي يكون في الجسد. [الصحاح في اللغة: مادة خيل].

٣٨. في النسخة المغربية (جئنا السماوات). المَجرَّةُ: باب السماء وهي البياض المعترض في السماء، وهو البياضُ المعروف. [لسان العرب: مادة جرر].

٣٩. في النسخة المغربية (عهد).

٤٠. في عجز البيت إشارة إلى الحديث: (أَنَّ بَعْضَ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ نَقُولُ إِذَا اسْتَلَمْنَا قَالَ: قُولُوا بِسْمِ اللَّهِ وَاللَّهُ أَكْبَرُ إِيمَانًا بِاللَّهِ وَتَصْدِيقًا بِمَا جَاءَ بِهِ مُحَمَّدٌ) أخرجه الشافعي في الأم ٢/٢٥٥.

٤١. في عجز البيت إشارة إلى الحديث في وصف ماء زمزم «زمزم طعام طعم وشفاء سقم» المطالب العالية لابن حجر العسقلاني ٢/٦٦.

٤٢. شُبَيكَة: اسم موضع معروف بمكة، وهو قريب من الحرم المكي.

٤٣. في الأصل (سَاقِهَا)، والصواب من النسخة المغربية.

٤٤. في النسخة المغربية (تهواه)، ولم ترب من الريبة أي: لم تكذب. وفي الشطر الثاني اقتباس من شعر الكميت، ديوانه ص٥١٦، ت: د. محمد نبيل طريفي، ط١ دار صادر، بيروت ٢٠٠٠م.

٤٥. بطن محسر بضم الميم وفتح الحاء وتشديد السين وكسرها، هو وادي المزدلفة وفي كتاب مسلم أنه من منى، وفي الحديث المزدلفة كلها موقف ألا وادي محسر. [معجم البلدان ١/٤٤٩].

٤٦. الخيف الوادي وخيف بني كنانة بمنى، نزله رسول الله ﷺ، ومنه سمي مسجد الخيف. [معجم البلدان ١/٤٤٩].

٤٧. في النسخة المغربية (النبوية).

٤٨. في النسخة المغربية (عودة).

٤٩. الخَذْفُ بالخاء، الرَّمْيُ بالحصى الصغار بأطراف الأصابع. يقال: خَذَفَه بالحصى خذفًا. [لسان العرب].

٥٠. في النسخة المغربية (فريضة).

٥١. في النسخة المغربية (فسرنا).

٥٢. اقتباس من شعر كثير عزة، ديوانه ص٩٩، جمع وشرح د. إحسان عباس، ط دار الثقافة، بيروت ١٩٧١م.

٥٣. بطن مر: بفتح الميم وتشديد الراء، من نواحي مكة، عنده يجتمع وادي النخلتين فيصيران واديًا واحدًا. [معجم البلدان ١/٤٤٩].

٥٤. الصفراء: وادٍ من ناحية المدينة وهو كثير النخل والزرع والخير، في طريق الحاج وسلكه رسول الله ﷺ غير مرة، وبينه وبين بدر مرحلة. [معجم البلدان: ٣/٤١٢].

٥٥. في النسخة المغربية (فيه).

٥٦. الزرقا: العين الزرقاء هي العين التي يشرب منها

أهل المدينة، وقد أجرى هذه العين مروان بن الحكم بأمر من معاوية، وكان مروان واليا على المدينة عام ٥١ هـ تقريبًا.

٥٧. قبا بالضم وأصله اسم بئر عرفت القرية بها، وهي مساكن بني عمرو بن عوف من الأنصار،... هاجر رسول الله ﷺ وورد قباء وصلى بهم فيه. [معجم البلدان ٤/ ٣٠١].

٥٨. في النسخة المغربية (نفسي).

٥٩. الإشارة إلى سورتي النصر والمسد.

٦٠. الإشارة إلى الحديث الشريف «ما بين بيتي ومنبري روضة من رياض الجنة».

٦١. الكَبْة، بالفَتْح: شِدَّة الشَّيْءِ ومُعْظَمُه. وكَبَّةُ النَّارِ: صَدْمَتُها.

٦٢. اقتباس من حديث (أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم)، جامع بيان العلم لابن عبد البر ٢/ ٩١، والإحكام لابن حزم ٦/ ٢٨.

٦٣. في النسخة المغربية (الأذنين).

٦٤. في النسخة المغربية (آيات نصر).

٦٥. الخرص: سِنانُ الرُّمْح، وقيل: هو ما على الجُبَّة من السِّنان، وقيل: هو الرُّمْح نفسه. [لسان العرب].

٦٦. الإشارة إلى الحديث الشريف في الشفاعة الكبرى.

٦٧. في النسخة المغربية (ويشهد لي).

٦٨. البُدُّ: بيت فيه أصنام وتصاوير، قال ابن دريد: البُدُّ الصنم نفسه الذي يعبد.

٦٩. الأبيات من (يراها أمامي... إلى فلولا حجاب...) وعددها ٢٥ بيتًا لابن الفارض في ديوانه (١٤٩-١٥٤، ٢٦٣، ٢١٦، ٢١٨، ٤٥٩، ٦٤٧- ٦٤٩، ٧١٦، ٧١٧، ٧١٩، ٧٢١، ٧٢٢، ٧٢٣، ٧٢٥، ٧٣٦، ٧٤٠- ٧٤٢).

٧٠. ابن دحية الكلبي عمر بن الحسن بن علي بن محمد، أبو الخطاب، ابن دحية الكلبي (ت: ٦٣٣هـ): أديب، مؤرخ، حافظ للحديث، من أهل سبتة بالأندلس. من تصانيفه: المطرب من أشعار أهل المغرب. [الأعلام ٥/ ٤٤].

٧١. الأبيات من (تَجَلَّتْ مِنِّي فِيَّ... إلى فَأَخْرَجَتْنِي عَنِّي بِإِدْخَالِ...) وعددها ٦ أبيات لأبي حامد الغزالي في ديوانه بتحقيقنا ط١ قسم العقيدة والفكر الإسلامي، أكاديمية الدراسات الإسلامية بجامعة ملايا ٢٠٠٩م، ص٣٠، ٣٢.

٧٢. الفصوص: عنوان كتاب من مؤلفات ابن عربي.

٧٣. الفتوحات: وهو أيضًا عنوان كتاب من مؤلفات ابن عربي.

٧٤. عبد الحق بن إبراهيم بن نصر ابن سبعين الإشبيلي المرسي الرقوطي (ت: ٦٦٩هـ): من زهاد الفلاسفة، ومن القائلين بوحدة الوجود. درس العربية والآداب، وانتقل إلى سبتة، وحج، واشتهر أمره. من مؤلفاته رسائل ابن سبعين ط، ورسالة النصيحة طبع صحيفة المعهد المصري بمدريد، م٤، في ٤٥ص، وصنف كتاب البد وكتاب اللهو، وأسرار الحكمة المشرقية خ، وغير ذلك. وكفره كثير من الناس، له مريدون وأتباع يعرفون بالسبعينية. [الأعلام، ٣/ ٢٨٠].

٧٥. محمد بن علي بن أحلى (ت: ٦٤٥هـ): من أمراء الأندلس، تأمر في لورقة منتقلا من الدراسة إلى الرياسة، وكان من علماء الكلام، وله فيه تآليف. ولما احتل الروم مرسية سنة ٦٤٠ هـ قاومهم ابن أحلى، فقصدوه بالشر، فسالمهم، وتوفي في مقر إمارته. [الأعلام ٦/ ٢٨٢].

٧٦. محمد بن سوار بن إسرائيل بن الخضر، أبو المعالي، نجم الدين الشيباني (ت: ٦٧٧هـ): شاعر غزل مولده ووفاته في دمشق، تصوف وحذا في بعض شعره حذو ابن الفارض، وطاف البلاد، ومدح الرؤساء والقضاة وغيرهم، وعلت شهرته. له (ديوان شعر - خ). [الأعلام ٦/ ١٥٣].

٧٧. سليمان بن علي بن عبد الله الكومي التلمساني، عفيف الدين (ت: ٦٩٠هـ): شاعر، من قبيلة كومة تنقل في بلاد الروم وسكن دمشق، فباشر فيها بعض الأعمال. وكان يتصوف ويتبع طريقة ابن العربي في أقواله وأفعاله. واتهمه فريق برقة الدين والميل إلى مذهب النصيرية. وصنف كتبا كثيرة، منها: شرح مواقف النفري ط، وشرح الفصوص، وشرح منازل السائرين للهروي، وشعره مجموع في ديوان ط، وابنه الشاب الظريف أشعر منه. [الأعلام ٣/ ١٣٠].

٧٨. في النسخة المغربية (واما).

تائية ابن أبي حجلة التلمساني ت٧٧٦هـ في معارضة تائية ابن الفارض ت٦٣٢هـ

المصادر والمراجع

- ابن الفارض والحب الإلهي: د. مصطفى محمد حلمي، ط٢ دار المعارف بمصر ١٩٨٥م.
- تائية ابن الفارض الكبرى وشروحها في العربية، تحقيق ودراسة د. عبد الخالق محمود عبد الخالق، ط. عين للدراسات والبحوث، القاهرة، ٢٠٠٩م.
- الأعلام: خير الدين الزركلي، ط ١٥ دار العلم للملايين، بيروت ٢٠٠٢م.
- جامع بيان العلم وفضله: ابن عبد البر القرطبي، ط دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٩م.
- ديوان ابن أبي حجلة التلمساني: ط جامعة بلقائد، تلمسان، ٢٠١١م.
- ديوان ابن الفارض: ط٢ دار صادر، بيروت، ٢٠٠٨م.
- ديوان كثير عزة: جمع وشرح د. إحسان عباس، ط دار الثقافة، بيروت ١٩٧١م.
- شعر الكميت: د. محمد نبيل طريفي، ط١ دار صادر، بيروت ٢٠٠٠م.
- الصحاح في اللغة: أبو نصر إسماعيل الجوهري.
- لسان العرب: ابن منظور المصري، ط١ دار صادر، بيروت.
- معجم البلدان: ياقوت الحموي، تحقيق فريد عبد العزيز، ط١ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٠م.



التبادل الحضاري
بين حضرموت وموانئ الخليج العربي

أ. محمد علوي عبد الرحمن باهارون
باحث بدار الحامي للدراسات والنشر - حضرموت - اليمن

مقدمة

الحمد لله رب العالمين القائل: (وجعلناكم شعوبًا وقبائل لتعارفوا) والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

فإن التبادل الحضاري والتاريخ المشترك بين موانئ حضرموت وموانئ الخليج العربي قديم جدًا وموغلاً في القدم، والسبب الرئيس في توثيق تلك العلاقات الحضارية التاريخية هي مهنة الملاحة البحرية، والأسفار في حوض المحيط الهندي والخليج العربي، وعبر أمواج البحر المتلاطمة تلاقت الشعوب وتبادلت المعارف وتلاقحت الثقافات وشكلت قاسمًا مشتركًا فيما بينها.

وقد اشتهر الحضارمة والخليجيون عبر عصور التاريخ بنشاطهم الملاحي المجيد الحافل بالمغامرات والبطولات البحرية، ولعل من أبرزها موقفهم في وجه الغزاة البرتغاليين في القرن العاشر الهجري السادس عشر الميلادي، الذين عاثوا فسادًا في موانئ الخليج وحضرموت، ولكن أولئك الأبطال لم يقفوا مكتوفي الأيدي فقد تصدوا لهم بأسلحتهم البسيطة وبكل ما استطاعوه من قوة محامون عن ممتلكاتهم وحرماتهم حتى دحروا أولئك الأعداء وابقوا ميدانهم البحري آمنًا إلا ما يأتي من قوة طبيعية كالعواصف والطوافات وغيرها التي ليس القدرة على دفعها، ويقول المؤرخ محمد عبد القادر بامطرف عن دور بحارة ميناء الحامي بحضرموت في مواجهة البرتغاليين: «أما ما قاموا به أيام اشتداد الوطأة البرتغالية على موانئ جنوب اليمن فهو دور مشرف؛ حيث كانوا يمثلون الجزء الأكبر من بحارة السفن الشراعية، والتي تناوش القراصنة البرتغاليين وأهل الحامي هم الذين شاركوا في نقل النجدة العسكرية التي بعث بها السلطان محمد بن عبد الله الكثيري حاكم حضرموت إلى الأمير مرجان الظافري للاشتراك في الدفاع عن عدن ضد الغزو البرتغالي سنة

٩٢٢هـ -١٥١٦م، ورغم الأخطار المدمرة التي تعرضوا لها على أيدي القراصنة البرتغاليين ثم الهولنديين، ظل أهل الحامي يجوبون البحار بسفنهم الشراعية في خليج البنغالي إلى خليج السويس، ومن مشارف ناتال بجنوب إفريقيا إلى ميناء البصرة. وبذلك أبقوا الخط الملاحي الشهير المعروف بخط مسقط -الشحر- المخاء مفتوحًا للتجارة بين جنوب بلاد العرب والعالم الخارجي.. وذلك شرف سجله لهم التاريخ دون غيرهم. لقد تعرض أهل الحامي للقتل والإغراق والإحراق والاختطاف والاسترقاق على أيدي البرتغاليين، ولكن لم تلن لهم قناة وفيهم قال الشاعر الشعبي سالمين بن عمر بن مسلم الشحري:

ابن مسلم قال بالناظور خايل ساعية

تنتخت من زنجبار

وسطها شبان ذي ما يحسبون التالية

يطعمون الحلو فار[1]

من منا لا يعرف الشيخين الجليلين المعلم أحمد بن ماجد الجلفاري الخليجي، والمعلم سليمان بن أحمد المهري الحضرمي، اللذان وثقا لنا ذلك التبادل الحضاري العلمي بين المنطقتين بما وضعاه من مصنفات بحرية وفلكية سار على هديها أجدادنا الحضارمة والخليجيون في رحلاتهم الملاحية الشهيرة، ثم تلقفتها أيدي الأوروبيين، واستفاد منها الغرب واهتموا بها اهتمامًا كبيرًا، ونحن العرب أحفادهم جهلناها وتجاهلناه وللأسف، واستطاع الغرب أن يتقدم في علوم الملاحة والفلك على حساب أجدادنا وبجهودهم العلمية فنبغوا في العلوم، وبخاصة في الملاحة البحرية والفلك الرياضي.

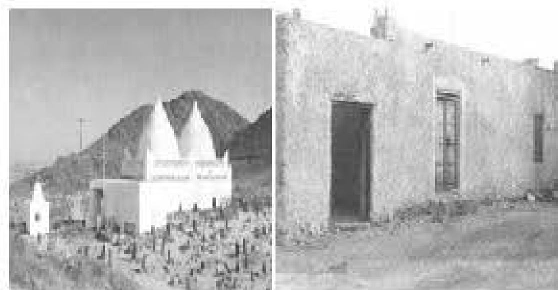
لقد ترك لنا الربانان ابن ماجد والمهري ثروة ثمينة من الكتب والمنظومات العلمية، جديرة بالدراسة والاهتمام، وقد اهتمت دولة الإمارات العربية المتحدة بالربان المعلم ابن ماجد ونشر تراثه وعقدت بعض الندوات عن حياته وآثاره العلمية، ومنها (الندوة العلمية لإحياء تراث ابن ماجد) التي نظمها اتحاد كتاب وأدباء الإمارات في يناير ١٩٨٩م، وذلك جهد يشكر عليه. ولكننا نريد مزيدًا من الاهتمام لإبراز تلك القامات العلمية التي ربما وضع البعض تحتها خط أحمر وروجوا لتلك الفرية التي ألحقت بالمعلم الصالح أحمد بن ماجد من إرشاده لفاسكو دي جاما والبرتغاليين من أفريقيا إلى الهند، وقد تصدى لهذه الفرية بعض الباحثين وفي مقدمتهم الدكتور سلطان بن محمد القاسمي حاكم إمارة الشارقة في كتابه (بيان للمؤرخين الأماجد في براءة ابن ماجد) بما لا مزيد فيه عن القول وأوضح فيه بالنص الواضح - ومن كتب البرتغاليين أنفسهم - أن المرشد لأسطول فاسكوا ديجاما هو رجل مسيحي يدعى غجراتي من إحدى الطوائف الهندوسية واسمه كاناكا كما جاء ذلك في كتاب رحلة يوميات دي غاما للباحث الفرنسي غبرييل فيران،[2] ولكن شهرة العرب الملاحية ألحقت بهم تلك التهمة الزائفة، وهم منها براء براءة الذئب من قميص يوسف.

لقد استمر التواصل بين ملاحي الخليج وحضرموت في رحلاتهم إلى شرق إفريقيا والهند مسترشدين ومستفيدين من بعضهم البعض، ولم يكن ذلك التبادل في الجانب الملاحي البحري فحسب، بل تعداه إلى الجانب العلمي والاجتماعي والثقافي والسياسي كما سنتحدث عنه، وسنركز حديثنا في هذه الدراسة المختصرة على التبادل الحضاري بين حضرموت وبين عمان والإمارات العربية المتحدة والكويت.

• أولاً - علاقة حضرموت بسلطنة عمان:

أما عن علاقة حضرموت بسلطنة عمان وموانئها المتعددة (مسقط - صحار- صور - مرباط - صلالة- ريسوت) فهي علاقة متينة متعددة الجوانب ملاحية واجتماعية وعلمية وسلطانية وخيرية.

وبحكم قرب الرقعة الجغرافية بين حضرموت وعمان، فقد انتقلت بعض القبائل الحضرمية إلى عمان وسكنت بإقليم ظفار وتربعت فيها مناصب علمية وسياسية؛ وذلك بسبب الأوضاع التي مرت بها حضرموت مثل فتنة عثمان الزنجيلي الذي غزا حضرموت سنة ٥٧٥هـ (١١٣٩م) وقام بقتل العلماء، ومن تلك الأسر الحضرمية آل السبتي فقهاء وقضاة مدينة الشحر، فقد تديروا مرباط ثم ظفار، منهم أبو العباس احمد بن محمد بن يحيى السبتي الذي انتقل بعد ذلك إلى الشحر وتولى القضاء بها، ومنهم العلامة الشيخ محمد بن علي بن علوي باعلوي الحسيني من علماء مدينة تريم كان يتردد على مدينة مرباط للدعوة إلى الله والتجارة، وقد انتشرت علومه بجهات اليمن وحضرموت وظفار انتشارًا عظيمًا، وكانت القوافل تسير من تريم إلى مرباط في خفارته ويمكث بمرباط عدة أشهر من العام ثم يعود إلى مدينة تريم، وكان هذا دأبه حتى في أواخر أيام حياته استقر بها إلى وفاته سنة ٥٥٦هـ (١١٦٠م)، واشتهر بصاحب مرباط وبالولي ابن علي وما زال بيته ومقامه معروفًا إلى اليوم في مدينة مرباط.



بيت وضريح الإمام صاحب مرباط

ومن الأسر العمانية التي توطنت حضرموت آل أبي الحب، الذين توطنوا مدينة تريم وأصلهم من سكان ظفار، منهم العلامة عمر بن أبي الحب المشارك في قضاء ظفار، والعلامة محمد بن احمد ابن أبي الحب التريمي المتوفى ٦١١هـ (١٢١٤م).

وقد تولى القضاء الشافعي في سلطنة عمان في كل متن ولايتي صور وظفار العديد من العلماء والفقهاء الحضارمة منذ القرن الحادي عشر الهجري إلى عهد السلطان سعيد بن تيمور في النصف الثاني من القرن الرابع عشر من أبرزهم:

- الشيخ العلامة عمر بن عبد الرحيم بارجا من علماء مدينة سيون بوادي حضرموت في منتصف القرن الحادي عشر الهجري، انتقل إلى ظفار وتولى القضاء الشافعي بها في أيام حكم آل كثير في عهد السلطان جعفر بن عبد الله الكثيري.

- السيد العلامة أحمد بن علوي بن حسن عيديد من علماء مدينة الحامي بساحل حضرموت انتقل إلى ظفار سنة ١٣٠٧هـ، وتولى القضاء بطلب من السلطان السيد فيصل بن تركي، ومكث في القضاء إلى حكم السلطان تيمور بن فيصل الذي جعله مستشارًا خاصًا له في جميع قضاياه حتى توفي عام ١٣٣٧هـ، ولازال أحفاده بسلطنة عمان في كل من مسقط وظفار، من أبرزهم السيد السفير محمد بن عمر بن أحمد عيديد عمل في وزارة الخارجية سفيرًا لسلطنة عمان في سويسرا وبروناي دار السلام وملحقًا ثقافيًا في واشنطن حتى تقاعده عام ٢٠٠٦م.

- العلامة الفقيه سعيد بن أحمد لحمدي تولى القضاء بظفار في عهد السلطان سعيد بن تيمور

التبادل الحضاري بين حضرموت وموانئ الخليج العربي

في حوالي عام ١٣٤٥هـ.

أما في مجال العلاقة الاجتماعية الخيرية، فقد تردد على حضرموت الكثير من العمانيين، وشارك بعضهم في بناء المساجد ووقف الأوقاف الخيرية عليها ومنهم:

- الشيخ سلطان بن صالح الهاجري الذي قام بتجديد مسجد الجامع ببلدة الحامي القديمة في سنة ١٢٢٩هـ، وأوقف عليه العديد من الأراضي الزراعية.
- المرأة المحسنة حليمة بن حاجي الزرافي من سكان مسقط، وفدت إلى ميناء الحامي، وسعت إلى تجديد مسجد السيد محمد بن هارون جمل الليل، وقفت عليها بعض المزارع منها مزرعة الظاهرة[٢].



صورة مسجد با هارون

وقد ارتبط ربابنة حضرموت مع سلاطين وربابنة وتجار عمان بعلاقات تجارية حميمة، تؤكد لنا ذلك التبادل الحضاري المتين، وتبرز في أبهى صورة فمن تبادل المعارف والمصنفات البحرية إلى شراء السفن إلى نقل بضائع سلاطين عمان وخدمتهم المتفانية، وهي جوانب يطول بنا الحديث في الخوض فيها، وسنذكر بعضها بشيء من الاقتضاب:

ففي القرن الثالث عشر الهجري كان الربان الفلكي سعيد بن سالم باطايع - المولود في ميناء الحامي - أحد موانئ حضرموت - سنة ١١٨٠هـ (١٧٦٦م) والمتوفى سنة ١٢٧٣هـ (١٨٥٦م) -، يرتاد بسفينته الشراعية من حضرموت إلى مسقط، ويحمل على ظهرها شحنات التمور قاصدًا بها ميناء المخاء الذي كان مركزًا تجاريًا مزدهرا في تلك الفترة، وقد أرخ لنا تلك العلاقة الحميمة في رحلته البحرية الشهيرة التي أبحر بها سنة ١٢٢٠هـ (١٨٠٥م)، وقام بنظمها في منظومة شعرية باللهجة البحرية الجنوبية، سارت بها الركبان وتداولها النواخذة والربابنة في موانئ جنوب الجزيرة العربية، يقول فيها:

من تحت صيرة الفلك قد جد سيره

ربه خبيره ينظره بالعين العنية

هذي مصيره فيها جبال كبيرة

وهي جزيرة مقطعة مستوية

وأودع فيها المعارف والمعلومات البحرية والفلكية والتاريخية والأدبية، بل والسياسية فمن يحدثنا عن بعض الأمور السياسية في سلطنة عمان بقوله:

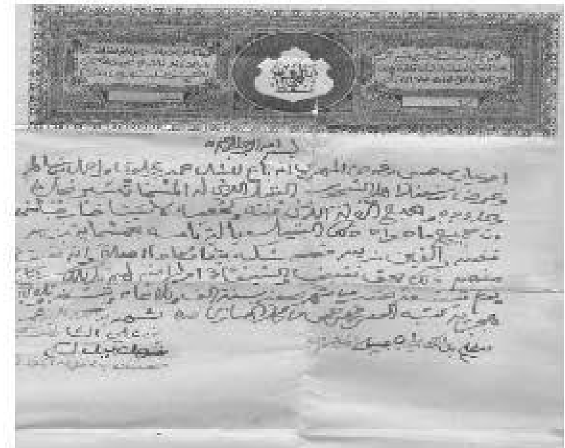
رأس الحناني والبر كله أمان

قول اللساني مرباطهم ديولية

مشيرًا فيها إلى الصراع على السلطة بعمان بين الوهابيين والإيرانيين والحضارمة والمصريين

والإنجليز، حتى آلت السلطة الاسمية فيه في النهاية إلى سالم وسعيد ابني الإمام سلطان بن أحمد البوسعيد عام ١٢١٩هـ (١٨٠٤م)، فلم يكن بر رأس الحناني يعرف الأمن والاستقرار، وإنما الحديث عن الأمن وعن سلطة سالم وسعيد في مرباط ما هو إلا من لغو الحديث (قول لسان) على حد تعبير الملاح باطايع رحمه الله [٤].

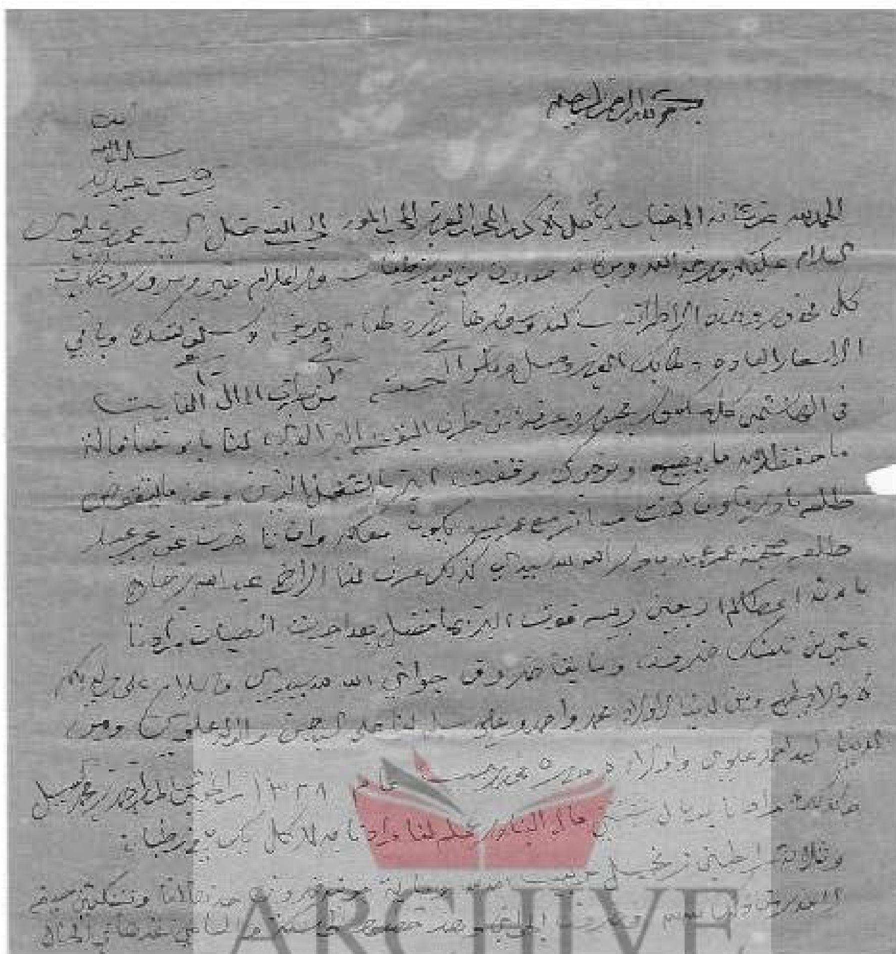
كما تداول ربابنة عمان وحضرموت بينهم للسفن الشراعية كالغنجة العمانية والبتيل، ومن نماذج ذلك ما قام به الربان سعيد بن سعد بن عروة بشراء غنجة عمانية من أحد ربابنة صور في عمان في مطلع القرن العشرين الميلادي، أطلق عليها فيما بعد (غنية السعد)، ثم جاء بعده الربان عمر علوي عيديد المتوفى سنة ١٣٥١هـ (١٩٣٢م)، وقام بشراء سفينة من نوع البتيل تسمى (تيسير)، اشتراها من الربان علي بن عيسى بن عوض المهري، وكان ذلك في سنة ١٣٢٩هـ الموافق ١٩٢٠هـ بميناء مسقط، وبتوثيق القاضي محمد ابن أحمد الصاوي، وكان ثمن تلك السفينة ألفان وخمسمائة ٢٥٠٠ ربيه فضة [٥].



ومن ملامح ذلك التبادل الحضاري إهداء المرشدات البحرية. فمن ذلك كتاب (دلايل المبحرات والمبحرين) للربان العماني أبي أحمد محمد باماجد الظاهري الصوري من ربابنة القرن الثامن عشر، أهداه إلى الربان الفلكي المعلم محمد بن عوض بن محمد عيديد المتوفى سنة ١٣٥٨هـ (١٩٣٨م) من مشاهير ربابنة ميناء الحامي بحضرموت [٦].

ومنها: كتاب (تنبيه الغافل في معرفة علم البحر وقواعده ومجاريه) لأحد ربابنة صور ألفه سنة ١٣٠٢هـ وقام بكتابته الربان العماني ناصر بن علي الخضوري المتوفى عام ١٩٦٢م، الذي امتلكه وعلق عليه الربان أحمد بن علي بن بركات الشاطري من ربابنة الحامي (١٣٧٧هـ - ١٩٥٧م)، وقد انتقل ذلك الكتاب إلى ملكه عن طريق صديقه الربان الصوري صالح بن عبد الله بن قاسم السناني [٧].

وكان لربابنة حضرموت دور كبير في توثيق التبادل التجاري بين عمان والهند وشرق إفريقيا، وبين موانئ عمان نفسها فكانوا عندما يأتوا إلى ظفار يقوم تجار ظفار بحمل بضائعهم على سفنهم والسفر معهم إلى مسقط لغرض المتاجرة، والبعض الآخر يرسل معهم بضائعهم لبيعها ويرفق بها طلباته في مايسمى بالتذاكر، وهي مثل الرسائل يكتب فيها مايطلبه من أقمشة وحلوى وتمر، وغيره من البضائع المسكتية على حد تعبيرهم، ويعطي مبلغًا م المال أو بالمال الذي يحصل عليه مقابل بيعه بضاعته السابقة.



رسالة من التاجر الظفاري سالم أحمد السيل الغساني للربان الحضرمي عمر علوي عيديد في عام ١٣٢٨ – ١٩١٠.

وأما علاقة ربابنة حضرموت بسلاطين عمان، فهي علاقة وطيدة منذ عهد السيد سعيد بن سلطان المتوفى سنة ١٢٧٢هـ (١٨٥٦م) إلى عهد حفيده سعيد ابن تيمور (١٣٩١هـ – ١٩٧١م)؛ حيث كانت سفنهم الشراعية تشحن بالبضائع من موانئ الهند وشرق إفريقيا التابعة لسلاطين عمان، ويقوموا بتوصيلها إلى موانئ مسقط وظفار، ومن أبرز من اتصل بأولئك السلاطين:

- الربان مبارك عبيد مباركوت المتوفى حوالي عام ١٩٢٥م، كانت له علاقة وطيدة بالسلطان فيصل بن تركي ثم نجله السلطان تيمور بن فيصل ثم ابنه السلطان سعيد بن تيمور، وكان يقوم بتموين القصر السلطاني في مسقط وظفار بالبضائع التي يجلبها من الهند والبصرة، وتأكيدًا لهذه العلاقة والصداقة المتينة فقد أمر السلطان تيمور بن فيصل عام ١٣٤٥هـ بكتابة مرسومًا إلى جميع عماله في موانئ عمان ينص على الآتي : يسمح لمبارك عبيد مباركوت بالمرور في أي بندر من بنادرنا من صوقرة إلى مصيره، وله الإذن في البيع والشراء والمسير والمجيء، وله الإذن والإباحة في طلق المدفع كما هو يعتاد في ساير البلدان وله أن يرمي من المدفع إلى عشرين مدفع عند

وصوله مع المرسى والإقلاع ولا عليه حرجًا؛ لأنه من أعز الأصحاب والأصدقاء، وكل من يشاهده ويتفق به في هذه الأماكن أن يكرمه ويساعده والقيام به المقام التام[٨].

- الربان أحمد سعيد باهيال المتوفى عام ١٩٨٠م، الذي قام في خدمة السلطان سعيد بن تيمور، ونقل بضائعه من عدن إلى ظفار ومسقط ومن مسقط إلى ظفار، وفي عام ١٩٥٠م قام بشحن ثلاث من السيارات من وكالة الحاج علي لالا في عدن باسم السلطان سعيد، وأوصل واحدة إلى صلالة بظفار واثنتين إلى مسقط، وقد شهدتا ظفار ومسقط عند وصول تلك السيارات برفقة باهيال، يومًا حافلاً خرج فيه الأهالي إلى الشاطئ ينظرون إلى السيارات التي جلبها السلطان سعيد، ولم يكونوا يعرفونها من قبل، وقد حملت تلك السيارات من السفينة على أكتاف الرجال إلى القصر السلطاني في كل من ظفار ومسقط[٩].



- **ثانيًا - علاقة حضرموت بالإمارات العربية المتحدة:**

إن علاقة حضرموت بموانىء الإمارات العربية المتحدة وبنواخيذها الأفذاذ علاقة متينة وقديمة، جديرة بأن تسطر على جبين التاريخ بأحرف من نور.

لا تستطيع السفن الحضرمية المتجهة إلى مينائي البصرة أو الكويت أن تمر دون أن ترسي في إحدى موانئ الإمارات إما رأس الخيمة أو دبي أو ابوظبي أو الشارقه أو عجمان أو الفجيرة، وكان ميناء دبي مرسى للعديد من السفن الحضرمية التي تأتي محملة بزيت السمك المسمى في حضرموت بالصيفه وفي الخليج بالصل، ويستخدم كطلاء للسفن الخشبية وقوارب الاصطياد، وكذلك تحمل مادة الجير الأبيض المعروف بالنورة التي تستخدم كطلاء للسفن والبيوت من الدخل والخارج.

وقد ارتبط العديد من نواخذة حضرموت بعلاقات اجتماعية في موانئ الإمارات ومنهم النوخذة سالم عبد الله حبيشان من النواخيذ الذين عرفوا بترددهم على موانئ دبي والفجيرة وعجمان، وقد تزوج في عجمان عند آل محيشي في منتصف الأربعينيات ونقل زوجته معه إلى موطنه بميناء الحامي بحضرموت.

وقد عرف نواخذة الإمارات بصولاتهم وجولاتهم في موانئ حضرموت، ومَن مِن الحضارمة اليوم لايعرف النوخذة ابن سيفان الذي تغنت به القصائد الشعبية في حضرموت، وهو النوخذة محمد بن علي ابن سيفان من أهالي رأس الخيمة، الذي كان يتردد طوال العام على موانئ حضرموت جالبًا معه التمور من البصرة ويبيعها في موانئ الحامي والشحر والمكلا وبروم، ثم بعد تفريغ تلك الشحنة يقوم بشحنه بومه الشهير بالركاب المتجهين إلى الكويت أو دبي.

وقد أشار إليه الشاعر الكبير حسين أبوبكر

المحضار منها قصيدة الغنائية الشهيرة التي يقول فيها:

وشرناها من الشتري إلى الشلمان

وصبحت جاحبه عايد بن سيفان

نواخيذ السفاين ما عليهم مان

ولا في صاحب الديرة أمانه

عسى بعد الزعل بحر الهوى يهدأ

ويرجع كل غايب لا وطانه

وقد فتح العديد من التجار الحضارمة لهم وكالات تجارية في مينائي دبي وأبوظبي، وكانت سفنهم ترتاد موانئ الإمارات محملة بالبضائع كالتمور والأخشاب وزيت الصيفة (الصل)، وغيرها من البضائع؛ حيث يتم تسويقها هناك عبر وكلاؤهم ومن أمثال أولئك التجار الشيخ عبد الرحمن محمد بازرعة.

ومن أشهر الحضارمة الذين عملوا في التجارة في ميناء دبي الشيخ سالم بن حيدر، وكان بيته في دبي مقصدا للبحارة والمسافرين الحضارمة إلى الخليج، وكانت له علاقاته الخاصة مع حكام دبي من آل مكتوم وغيرهم من الأعيان.

وكان يقوم بضيافة المسافرين من حضرموت وعمان وغيرهم ثم يزودهم بأجرة السفينة وربما أخذها البعض منه كقرضة، فإذا عمل يدفع له ماله عن طريق أحد وكلائه كالنوخذة ابن سيفان.

ولا ننسى أيضًا النوخذة الإماراتي الشيخ محمد ابن صالح القاسمي، الذي تولى قيادة البوم الكويتي الشهير بالداو بعد أن اشتراه من مالكه، وقد ربطته علاقة زمالة ورفقة بالعديد من ربابنة حضرموت نذكر منهم الربانين المعلم محمد عبد الله باعباد والمعلم أحمد سعيد باهيال، وقد سافر معهم مرات كثيرة من ميناء كاليكوت، ومن ميناء البصرة إلى حضرموت وعدن[١].

ومما يحسن بنا ذكره في هذه الدراسة ما قام به حضرة صاحب السمو الشيخ خليفة بن زايد آل نهيان حاكم الإمارات العربية المتحدة من دور إنساني تجاه إخوانه الحضارمة المنكوبين من أثر الأمطار الغزيرة والسيول التي اجتاحت حضرموت عام ٢٠٠٨م، وهدمت العديد من المنازل، بل قرى كاملة، وجرفت الآلاف من أشجار النخيل والمحاصيل الزراعية.فقد قام حفظه الله بالمبادرة الكريمة لإغاثة أولئك المتضررين، وشكل لجنة لإغاثة إخوانه الحضارمة، وتكفل ببناء ألف وحدة سكنية في حضرموت بواسطة هيئة الهلال الأحمر الإماراتي، وقد شاهدت بنفسي الطائرات المروحية الإماراتية التي حلقت في سماء مدينة تريم لإنقاذ المتضررين في مناطق وادي حضرموت؛ مثل ساه وثبي ومشطه، وغيرها من المناطق التي اجتاحها ذلك الطوفان العظيم، وتركها أثر بعد عين، وقد تم بناء منازل لهم تأويهم بدلاً عن بيوتهم الخاوية.

كما ساهمت الشيخه سلامة بنت حمدان آل نهيان في نجدة أولئك المتضررين، وتكفلت ببناء ١٠٠وحدة سكنية في مديريات حضرموت بتكلفة تقدر بـ ١٠ مليون درهم إماراتي، وتنفذه الجمعية الإسلامية الخيرية بالمكلا.

وهاهي مدينتا الشيخ خليفة بن زايد ومكرمة الشيخة سلامه بنت حمدان آل نهيان في كل من حضرموت الوادي والساحل شاهدًا حيًا بتعاقب الأجيال على ذلك التبادل الحضاري الخيري بين الإمارات وحضرموت، وان ذلك الصنيع يشكر عليه من قبل إخواننا في الإمارات العربية المتحدة حكومة وشعبًا سائلين الله أن يجعله في ميزان حسناتهم.



صورة لمدينة الشيخ خليفة بن زايد بوادي حضرموت

• ثالثًا - علاقة حضرموت بالكويت:

ارتبطت كل من البلدين حضرموت والكويت بعلاقات حضارية، وتبادل ملاحي وتجاري وثقافي مجيد. فكانت السفن الكويتية تتنقل بين موانئ حضرموت جالبة تمور البصرة لغرض بيعها في تلك الموانئ، بقيادة نواخذتها من أمثال النوخذة معيوف البدر وعبد الوهاب وعبد العزيز القطامي وغيرهم.

وقد شكلت بعض موانئ حضرموت محطات ترانزيت لتلك السفن الكويتية، وغيرها من السفن الخليجية، ومنها ميناء الحامي التي عرفها الكويتيون شارع شارع ودار دار، ويمكثوا بها الأيام العديدة للاستجمام، وكتبوا عنها في سجلاتهم الملاحية بأنها ممزر ماء - أي مكان الاستقاء من الماء-؛ حيث كانت سفنهم ترسو بها، وتأخذ حاجتها من مياه الشرب من العيون المعدنية والبرك المنتشرة بها، وتتزود منها بالحطب والزاد وغيره[11].





من أحواض الحامي التي تستقي منها السفن الخليجية

وقد بلغت المعرفة الكويتية بالبلاد الحضرمية

حتى أنهم استطاعوا أن يميزوا بين لهجات مناطق حضرموت وأتقنوا الكلام بها؛ وذلك لكثرة ترددهم عليها، ومن ذلك ما حدثني به أحد الملاحين من أبناء الحامي، وهو العم فرج محفوظ أمان قال: لما سافرت إلى الكويت في الخمسينات الميلادية، كان في منطقة المرقاب أحد الملاحين الكويتيين معه دكان يبيع آلات البحر مثل الحبال وأدوات السفينة، وغيرها فجئت عنده ذات يوم وجلست أدير عيار بأصبعي - وهو آلة دائرية من الحديد يرفع بها حبال الشراع - فلما رآني انتهرني وقال ما ذا تصنع، فقلت إنني افحص قفية العيّار هل هو حديد أم خشب - والقفيه هو القطعة التي يدور حولها ذلك العيار - ، فاستغرب الحاج الكويتي وقال هل تعرف ذلك؟ فقلت له نعم، ثم قال من أين أنت فقلت له من اليمن فقال من أي منطقة فقلت من حضرموت قال عرفتك من حضرموت من أي مناطقها فقلت له من المكلا، قال أنت لست من المكلا؟ فقلت له من الشحر فقال لست من الشحر؟ فقلت من الديس فقال قفزت على بلادك أنت من الحامي فقلت له كيف عرفتني قال بلهجتك البحرية، ثم قال جلس يحدثني عن ترددهم على الحامي لمزر الماء؛ أي الاستقاء من العيون والبرك ويسألني عن جابية أم بشير وجابية أبو سالم وأفاض الحديث عن تلك الأيام الجميلة التي مرت لهم في الحامي، وتعاون المزارعين معهم واعطائهم من الخضروات والبقوليات، وحدثه أنه في ذات مرة جاءوا من عمان إلى الحامي وقد زرعت الأراضي بشجرة التنباك (التبغ) المعروف بشدة حرارته، فلما رأوها ظنوها شجرة الفجل (البقل)، فأخذوا منها كمية ونظفوا عنها التراب، وبدأوا يأكلونها فالتهبت أفواههم من شدة الحرارة ولم ينقذهم إلا ماء جابية أبو سالم، وكانت تلك الحادثة المضحكة مثار حديثهم لأبنائهم لما وصلوا إلى الكويت[١٢].

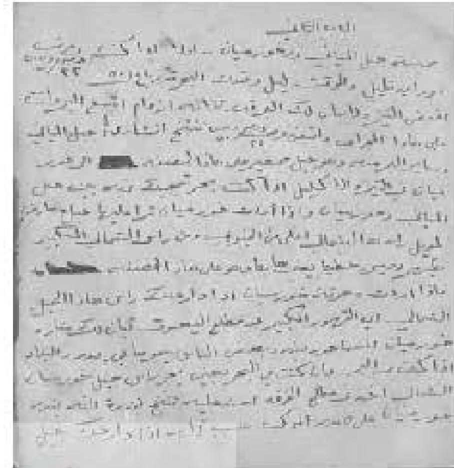


وقد عمل العديد من ملاحي حضرموت في المتاجرة بأموال التجار الكويتيين ونذكرهم منهم عل سبيل المثال الربان المعلم محمد بن عبد الله باعباد المعروف بخبرته الملاحية والفلكية المتوفى عام ١٩٨١م، كانت له علاقات تجارية حميمة بتجار الكويت في البصرة والكويت وعدن، ومنهم الشيخ عبد العزيز الذكير بالبصرة، وعائلة آل عبد اللطيف الحمد في عدن، والكويت منهم خالد عبد اللطيف وإخوانه حمد وعلي، وكان يشحن سفينته المسماة فلك المحضار بالتمر من البصرة، ويقوم ببيعه لهم في موانئ الهند وحضرموت وعدن، وكان يحمل من حضرموت الفحم والنورة (الجير الأبيض) والصيفة (الصل) إلى الكويت مع زميله النوخذة شيخ بن محمد باعباد المتوفى عام ١٩٧٩م[١٣].

ومنهم النوخذة عوض مبارك الكلالي الذي كان يجلب الخشب من ميناء كاليكوت بالهند إلى الكويت، ويبيعها على تجار الخشب أمثال عبد الرحمن الشاهين وغيره.

وقد توثقت العلاقة بين الكويتيين والحضارمة في رحلاتهم معًا إلى موانئ شرق إفريقيا والحبشة والهند، وفي تلك الموانئ كانوا يتلاقون ويجلسون في المكاتب التجارية في حلقات يتبادلون المعارف والخبرات، ومن تلك المكاتب مكتب التاجر الكويتي

يوسف الصقر في ميناء كاليكوت بالهند ومكتب السيد عبد الله هارون باهارون في ميناء زنجبار بشرق إفريقيا، وبذلك توثقت بينهم العلاقات وتبادلت المعارف وتداخلت الثقافات، كما نلاحظ ذلك بامتلاك العديد من ملاحي حضرموت لمؤلف الربان الكويتي عيسى عبد الوهاب القطامي المسمى (دليل المحتار في علم البحار)، وقد تداولوه بينهم مخطوطا ومطبوعا، كما قام بعضهم – ومنهم الربان محمد عبد الله باعباد – باختصار وتلخيصه في عدة أبواب.





نماذج من كتاب دليل المحتار المخطوط والمطبوع

وبالمثل فقد تناقل الربابنة الكويتيون المؤلفات البحرية لملاحي حضرموت ومنه منظومتي الملاح سعيد بن سالم باطايع المتقدم ذكره،فقد حفظوا نتفا منها واسترشدوا بها في رحلاتهم إلى شرق إفريقيا والى موانئ اليمن كما يدلنا على ذلك كتاب دليل المحتار للربان ابن قطامي[١٤].

كما قام التجار والنواخذة الحضارمة بشراء السفن الكويتية مثل البوم والجالبوت وأبحروا عليها ملاحين وتجارا ومنهم:

- النوخذة سالم عبد الله حبيشان اشترى بوم كويتي في منتصف الأربعينيات الميلادية سماه بـ(اليسر) وتولى قيادته إلى موانئ إفريقيا والخليج العربي.
- التاجر عبد الرحمن باهرمز اشترى بومًا من الكويت وتولى قيادته النوخذة سالم عبد الله حبيشان.
- التاجر باقمر اشترى بومًا كويتيًا اسماه "الكوثر"، تولى قيادته النوخذة حيدرة أحمد حيدرة، وقد غرق عام ١٩٤٩م وهو في طريقه إلى الهند ومات جميع ركابه ما عدا ربانه.
- النوخذة حسين أبوبكر بن الشيخ أبوبكر اشترى سفينة كوتية من نوع الجالبوت، وتولى قيادتها[١٥].

وقد اندمج الكويتيون والحضارمة عن طريق البحر بعلاقات اجتماعية متينة، فقد تزوج بعضًا منهم بحضرميات، كما تزوج الحضارمة ببعض النساء الكويتيات، ومنهم على سبيل المثال:

- القائد الكويتي علي صبيح مدير المرور

بالكويت في مطلع الخمسينيات، كان يتردد في شبابه على ميناء الحامي مع السفن الكويتية، ثم تزوج بها، وقد أحياء سهرة ذلك الزواج الفنان الحضرمي الشهير محمد جمعة خان رحمه الله تعالى.

- ومن الحضارمة الملاح عوض مسعود ثابت من أبناء ميناء الحامي، الذي كان يعمل في بوم العسعوسي مع النوخذة عبد الوهاب العسعوسي، ثم توطن الكويت منذ مطلع العشرينات الميلادية، وتزوج بها على امرأة كويتية وسكن في منطقة المرقاب، ويعد من أوائل الحضارمة المقيمين بالكويت في تلك الفترة، وقد شارك في حرب الجهراء عام ١٩٢٠م التي حدثت بين الأمير عبد العزيز بن سعود وبين الشيخ مبارك الصباح، وقد أصيب فيها برصاصة في إحدى ذراعيه[١٦].

وقد شارك الكويتيون حكومة وشعبًا من مؤسسات وتجار في بناء العديد من المنشئات الاجتماعية والدينية في حضرموت؛ كالمدارس والمستشفيات وبناء المساجد وتجديدها منها:

- مطار الريان الدولي بالمكلا.
- مستشفى ابن سينا التعليمي في منطقة فوة بالمكلا.
- المركز الصحي بالحامي في عام ١٩٨٠م الذي شارك فيه الكويتيون بنسبة ٩٠٪، وقدموا ١٥٠٠٠ (خمسة عشر ألف) دينار كويتي.
- مسجد الجامع بالحامي عام ١٩٦٧م بنسبة ٩٠٪، وقدموا (٥٧٩٢) خمسة آلاف وسبعمائة واثنان وتسعون دينار كويتي.
- مسجد الرشاد بالحامي ١٩٨٨[١٧].

وغيرها من الأعمال الخيرية إلى يومنا هذا، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على ذلك الترابط الحضاري المتين بين المنطقتين. وهناك العديد من المعلومات في المجال الخيري الاجتماعي والثقافي الفني يطول بنا الحديث في ذكرها، وما ذكرناه إنما هو على سبيل الإيجاز، وبالله التوفيق.

خاتمة

إن التبادل الحضاري بين موانئ جنوب وشرق شبه الجزيرة العربية، مادة خصبة ودسمة بالمعلومات التاريخية العريقة، لا تسعها هذه الصفحات بل تحتاج إلى مجلدات، وهي قديمة بقدم الإنسان العربي الذي توطن هذه المناطق، واستطاع أن يروض أمواج بحارها العاتية بسفنه الشراعية البسيطة، ولكن نقول - كما قال المؤرخ محمد بامطرف: « إن التعرف على تراثنا الحضاري أمر واجب من الناحيتين التاريخية والاجتماعية؛ ذلك أن مثل ذلك التعرف يولينا الدافع الأخلاقي على مجاراة طبيعة العصر من حيث ملامحه التقدمية بالثبات والصبر والمثابرة نفسها التي واكب بها أسلافنا معالم التقدم في أعصرهم السابقة. لقد واكب أسلافنا عصرهم بروح المغامرة والشجاعة ولم يكونوا متهورين أو مندفعين انفعاليا، كانوا يقدرون للعناصر الطبيعية قوتها ودقة حسابها، وكانوا في الوقت نفسه يعملون على ما يمكنهم من استخدام تلك القوة وتلك الدقة الحسابية لصالحهم، ومن أجل ذلك ركبوا أمواج الرياح الموسمية إلى البصرة وعاشوا مع البروج الشمسية في هدنة مستديمة»[١٨].

إن ما ذكرناه في هذه الدراسة إنما هو غيض من فيض، وإن التبادل الحضاري بين حضرموت ومناطق الخليج العربي قديم جدًا بقدم تلك المناطق، ومما يؤسف له إن العديد من الوثائق والمذكرات المخطوطة التي دونت لنا بعضا من ذلك التاريخ المشترك، طمست وفقدت لأسباب طبيعية وبشرية، وبعضها جعلت أكلة للأرضة تتغذى عليها، ومنها تلك الوثائق التي عرضنا نماذجًا منها في هذه الدراسة، فقد انتشلتها من بين العشرات من الوثائق والرسائل المخطوطة عاشت عليها دابة الأرض سنينا عديدة، وهي مرمية في بعض البيوت شبه مهجورة في بلدتنا الحامي بساحل حضرموت.

وإن ما ذكرناه من ذلك التبادل الحضاري التاريخي بين حضرموت وعمان والإمارات والكويت، إنما هو كنموذج فقط، وإلا فإن جميع موانئ الخليج كالبحرين وقطر وغيرها، ارتبطت مع موانئ جنوب الجزيرة العربية بعلاقات تاريخية وطيدة، نأمل أن ييسر الله لها من يبرزها إلى حيز الوجود.

وفي الختام نرجو أن نكون قد قدمنا للقارئ الكريم ما فيه الفائدة، وقد كنا أردنا التوسع أكثر وأكثر في ذلك التراث الحضاري العريق، ولكن حسبنا من القلادة ما أحاط بالعنق.

الحواشي

١- الشهداء السبعة، دار الحرية بغداد ١٩٧٤م، ص ٤١.

٢- د. سلطان بن محمد القاسمي، بيان للمؤرخين الأماجد في براءة ابن ماجد، الطبعة الاولى، الشارقة ٢٠٠٠م، ص٢٠.

٣- محمد علوي باهارون، العلاقة الحضرمية العمانية مدينة الحامي نموذجًا، ورقة عمل مقدمة إلى ندوة التبادل الحضاري العماني اليمني، مسقط ٢٠١٠م، ص٢٧، ٢٨.

٤- محمد عبدالقادر بامطرف، الرفيق النافع على دروب منظومتي الملاح باطايع، مطبعة السلام - عدن، ١٩٧٢م، ص٥١، ٢٢ .

٥- العلاقة الحضرمية العمانية مدينة الحامي نموذجًا، مرجع سابق، ص١٦.

٦- عبدالرحمن الملاحي، ملامح من التداخل المعرفي بين ربابنة اليمن وعمان، وزارة التراث والثقافة - سلطنة عمان ٢٠٠٦م، ص ١٠، ٨٥.

٧- المرجع نفسه، ص ١٠٥، ١٠٦.

٨- المرجع نفسه، ص١٢٧، ١٢٩.

٩- محمد علوي باهارون، صفحات من حياة الربانين محمد عبدالله باعباد وأحمد سعيد باهيال، ص ٩٧.

١٠- محمد باهارون، العلاقات الحضارية بين حضرموت والإمارات العربية، بحث غير منشور.

١١- انظر: عيسى القطامي، دليل المحتار في علم البحار، ص ٤١.

١٢- مقابلة مع الملاح فرج محفوظ أمان (٨٢ عاما)، يوم السبت ٢٠٠٩/١٢/١٩م.

١٣- انظر: د.عادل أحمد الكسادي، نواخذة من الكويت وحضرموت في رحلات السندباد، مجلة الساعية، ٩ العدد (١٢) يوليو ٢٠٠٩م، ص٨.

١٤- انظر: دليل المحتار ص ٦٨.

١٥- محمد باهارون، العلاقات الحضرمية الكويتية "الحامي نموذجا" ص ٦١، ٦٢، تحت الطبع.

١٦- المرجع نفسه، ص ٩٤، ٩٧.

١٧- المرجع نفسه، ص ١٢٢، ١٢٦، ١٢٨.

١٨- مقدمة القاموس البحري لبدر الكسادي، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث ٢٠٠٩م، ص ٢٠.

المصادر والمراجع

- **بدر أحمد الكسادي**، القاموس البحري، هيئة أبوظبي للثقافة والتراث، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩م.
- **سلطان بن محمد القاسمي**، بيان للمؤرخين الأماجد في براءة ابن ماجد، الشارقة، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- **عادل أحمد الكسادي**، نواخذة من الكويت وحضرموت في رحلات السندباد، مجلة الساعية، العدد (١٢) يوليو ٢٠٠٩م، جمعية التراث بالحامي.

- **عبد الرحمن عبد الكريم الملاحي**، ملامح من التداخل المعرفي بين ربابنة اليمن وعمان، وزارة التراث والثقافة سلطنة عمان ٢٠٠٦م.
- **عيسى عبد الوهاب القطامي**، دليل المحتار في علم البحار، مطبعة دار السلام بغداد، الطبعة الأولى، ١٢٤٢هـ.
- **محمد عبد القادر بامطرف**:
  - الرفيق النافع على دروب منظومتي الملاح باطايع، مطبعة السلام - عدن، ١٩٧٢م.
  - الشهداء السبعة، دار الحرية للطباعة، بغداد ١٩٧٤م.
- **محمد علوي باهارون**:
  - العلاقات الحضرمية الكويتية "الحامي نموذجا"، تحت الطبع.
  - العلاقات الحضارية بين حضرموت والإمارات العربية، بحث غير منشور.
  - العلاقة الحضرمية العمانية مدينة الحامي نموذجًا، ورقة عمل مقدمة إلى ندوة التبادل الحضاري العماني اليمني بجامعة السلطان قابوس، مسقط ٢٠١٠م.
  - صفحات من حياة الربانين محمد عبد الله باعباد وأحمد سعيد باهيال، دار الحامي للدراسات والنشر، الطبعة الأولى ٢٠١٢م.
- **فرج محفوظ أمان** (٨٣ عامًا)، مقابلة شخصية، يوم السبت ١٩/١٢/٢٠٠٩م.



قراءة في الظاهرة الموريسكية

الآلام والآثام

أ. د. مصطفى الزباخ
الرباط - المملكة المغربية

بقراءة جديدة ومتأنية للظاهرة الموريسكية يمكن القول بأن مواطن شاسعة بأبعادها المختلفة مازالت بحاجة إلى قراءات موضوعية، لا يبعدها قبل التحامل عن جادة الصواب، ولا يمضي بها الهوى في منأى عن الحق والصواب، وقبل الوقوف على القوانين الفاعلة في صياغتها والتجليات التي آلت إليها. يجدر بنا أولًا أن نشير إلى الملاحظات الآتية:

أولًا: إن تهجير الموريسكيين من الأندلس لم يكن مجرد هجرة لمجموعة بشرية عابرة، بل لأقلية مواطنة قارة، ولعقول مبدعة ومهارات مشجعة، اضطهدها التعصب الديني والعرقي. فكانت بذلك خسارة حضارية فقدت معها إسبانيا عقولًا حضارية بانية، وفقدت الإنسانية جسور مدها بالعلوم والصنائع، ومن ثم يمكن عدها نسخة قديمة لمخطوط الإبادة البشرية والحضارية الذي تمت إعادة طبعه بتحقيقات مختلفة، وألوان متباينة حديثًا في الإبادة الأمريكية النووية والدينية والأيديولوجية في كل من هيروشيما وأفغانستان والعراق، والإبادة العرقية والدينية الصربية لمسلمي البوسنة.

ثانيًا: إن التراث الموريسكي عامة، والخميادو[1] Aljamiado خاصة، لم ينل على مما تختزنه آثاره من كنوز، وما تحتفظ به مكتباته من مخطوطات حقه من الدرس والتقدير. فقد ظل منبوذًا كالموريسكيين الذين لقوا أذى من وطنهم وفي مهاجرهم.

ثالثًا: إن مأساة الموريسكيين على الرغم من سعة جروحها وأمواج آهاتها وظلمات تيهها كتاب يستحق أن يقرأ، ليس من أجل البكاء على قبورهم ولكن لاستخلاص العبر من أحداثهم والنهوض فوق عثراتهم، وبخاصة في هذا الزمن الذي تنتهك فيه الحقوق الدينية واللغوية والإنسانية للأقليات المسلمة في كثير من البلدان الغربية.

رابعًا: إن هناك محطات في حياة وآثار الموريسكيين لم ترتدها أقلام الباحثين بما فيها

الكفاية، فقد أسدل الستار على الكثير من الأسماء المضيئة التي بقيت في الأندلس، متنصرة ظاهرًا أو باطنًا، ولم يتتبع المؤرخون حيوات المهجرين في المهاجر الجديدة لمعرفة حجم غربتهم ودروب إنتاجهم وآثارهم.

خامسًا: إن طرد الموريسكيين من الأندلس بصفة خاصة، وغروب شمس الإسلام من إسبانيا بصفة عامة لم يكونا - كما يذهب بعض الدارسين - نتيجة عامل سياسي فقط تجلى في تسليم مفاتيح غرناطة للملكين الكاثوليكيين فرناندو وإيزابيلا، وسقوط المعاقل الأخرى كقرطبة وطليطلة وبلنسية وإشبيلية إلخ، ولا فقط ثمرة لانحلال العصبية عندهم وتفرقهم، وإنما كان إلى جانب هذا حتمية لقانونين: ضعف قيم الانتماء للهوية الإسلامية، بمكوناتها العقدية والفقهية والاجتماعية وانحلال الأخلاق البانية التي قال فيها الشاعر احمد شوقي:

وليس بعامر بنيان قوم

إذا أخلاقهم كانت خرابا

ولا يعني ذلك أنني أخلع منهم إيمانهم الذي ظل سلاحهم في ثورة البوشارات[2] Alpujarras، وفي الهجرة حفاظًا على دينهم، وإنما أعني حتمية القوانين التي جعلت تدافع العوامل الماضوية والجديدة مسؤولة بشكل حتمي عن صياغة مأساة طرد الموريسكيين من الأندلس.

ولا يعني مما تقدم أيضًا أن المسألة الموريسكية لم تحظ بقدر من الاهتمام، فمن الإجحاف إغفال الدراسات التي أنجزت والجهود التي بذلت للتعريف بمأساتهم وآثارهم، ولكنها تظل غير كافية قياسًا بحجم معاناتهم وغنى آثارهم. فقد وضعت في ذلك مؤلفات، مثل كتاب ذ. محمد عبد الله عنان[3]، وأطاريح جامعية مثل أطروحة د.محمد رزوق[4] وأنشئت مراكز متخصصة في قضايا الموريسكيين مثل المركز الذي أنشأه د. عبد الجليل التميمي[5]، وعقدت مؤتمرات وندوات كاشفة أهم قضايا الموريسكين منها الندوتان اللتان عقدتهما أكاديمية المملكة المغربية بمدينة شفشاون تحت عنوان «الموريسكيون في المغرب»[6]، كما نالت المسألة الموريسكية في جوانبها التاريخية جهدًا مقدرًا لدى بعض الباحثين نذكر منها ما كتبه ذ. محمد قشتيليو[7]، ود. عبد الكريم التواتي[8]، ود. حسين بوزينب وأحمد بوشارب[9]، ومن الإسبان الذين ألفوا عن الموريسكيين نذكر منهم ميكيل دي أپالثا في كتابه «الموريسكيون قبل وبعد التهجير»[10]، ورودريگوثياس في كتابه «الموريسكيون وعنصرية الدولة»[11].

ولكن ما هي مواقع هذا الاهتمام المسهمة في بناء شكل الوعي الدارس للظاهرة الموريسكية؟ لا يمكننا استعراض أشكال الوعي كافة التي استندت إليها الدراسات المنجزة في هذا العرض الموجز، وإنما نلخصها في ثلاثة مواقف رئيسة:

١- موقف بعض الدراسات الإسبانية التي دفعها ولاؤها الديني والوطني الضيق، وعقدة الموروث العربي المتفوق إلى موقف التشفي المعتبر طردهم واجبًا دينيًا وعملاً تمجديًا وموقفًا عدائيًا للمنتج الحضاري الموريسكي ولحق الاختلاف المفضي للغنى والتطور، كاشفة بذلك الرؤية التي ألهبتها أحقاد حركة الاسترداد la reconquista التي أبادت العباد وحضارة البلد.

٢- موقف بعض الدراسات الإسلامية الغاضبة التي امتلأت خطاباتها بألوان من الشتائم والنعوت المسيئة للقيم الإنسانية والموضوعية العلمية ضد ملك غرناطة وملوك النصارى معًا.

٣- موقف الدراسات التي لم يذهب بها البغض في غير الحق، ولم يذهب بها الحب والهوى في غير الصواب، فرأت في مأساة الموريسكيين هزيمة داخلية للذاتية التي فقدت حصونها الإيمانية استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[١٢] قبل أن تكون انتصارًا خارجيًا، وفي معركة الزلاقة ٤٧٩هـ/١٠٨٦م والأرك ٥٩٢هـ/١١٩٥م تأكيد لهذه الذات المحصنة، وفي معركة العقاب ٦٠٩هـ/١٢١٢م مؤشر لهذه الذات المنحنية التي عوقبت بالهزيمة كما قال الشاعر إبراهيم ابن الدباغ:

وقائلة أراك تطيل تفكرا كأنك قد وقفت لدى الحساب

فقلت لها أفكر في عقاب غدا سببًا لمعركة العقاب

فكان سقوط غرناطة في هذا الوعي الاستراتيجي «نتيجة طبيعية لما تقدمه من الحوادث الأندلسية»[١٣].

ويعني هذا وجوب تحرير الخطابات الدارسة للموريسكيين من الأحكام الجائرة والمصطلحات المشينة التي لا تليق بالمعجم القيمي الإسلامي[١٤].

تفضي بنا هذه القراءة لخلفيات المناهج الدارسة للظاهرة الموريسكية إلى التساؤل عن القوانين الموضوعية والعوامل المتلاحمة الصانعة لمشهد المأساة الموريسكية؟ مما لا يشك فيه اثنان أن شوكة النصارى قد تقوت بسبب الخلافات التي دبت بين الممالك الإسلامية في الأندلس، كما نجد في كتاب «جنة الرضى في التسليم لما قدر الله وقضى» لصاحبه أبي يحي بن عاصم الذي يقول فيه بأن النصارى لم يستأسدوا «إلا بعد تمكينهم لأسباب الخلاف، واجتهادهم في وقوع الافتراق بين المسلمين والاختلاف»[١٥]، يذكرنا هذا بما أجاب به أحد قادة إسرائيل عندما سئل عن السلاح الذي يتفوقون به على العرب فقال: «إنه سلاح تفرقهم» إلى جانب ذلك تصدع الهوية الدينية بمنظومتها القيمة والإيمانية عند البعض الذين تنصروا ظاهرًا أو باطنًا أمام سيادة وطنيتهم الأندلسية بأبعادها الترابية والاجتماعية والاقتصادية، على نقيض الاختيار الذي ارتضاه كثير منهم عندما آثروا الثورات[١٦] أو الهجرات على البقاء متنصرين، كما قال المعتمد بن عباد «لئن أرعى الجمال خير من أن أرعى الخنازير» ومن ثم هان على هؤلاء الذين أصبحوا كما قال طارق بن زياد قبل قرون «أضيع من الأيتام في مأدبة اللئام» وكأنه كان يتنبأ في خطبته الشهيرة بهذا المصير المحزن لمسلمي إسبانيا الذين تناثرت ممالكم بسقوط طليطلة سنة ٤٧٨هـ وقرطبة ٦٣٢هـ وبلينسية ٦٣٦هـ واشبيلية ٦٤٦ واستيلاء النصارى على جبل طارق سنة ٧٠٩هـ/١٣١٠م، وغيرها من المواقع الإسلامية والتي انتهت بتسليم أبي عبد الله بن الأحمر آخر سلاطين بني نصر مفاتيح غرناطة إلى ملك قشتالة الكاثوليكي فردناندو وزوجته إيزابيلا في ٨٩٧هـ/١٤٩١م[١٧] وطردهم نهائيا عام ١٦٠٩هـ، لتسود إرادة الحتمية الناطقة

قراءة في الظاهرة الموريسكية الآلام والآثام

التي يقول بلسانها أبو البقاء الرندي:

لكل شيء إذا ما تم نقصان

فلا يغرُّ بطيب العيش إنسان[18]

أمام هذه العوامل الداخلية المتحدرة من وهن الشخصية الأندلسية المسلمة التي أضحت كالرجل المريض، ومن تعاظم القوة والوحدة المسيحية، لا نغفل وضع المغرب المتدهور[19] الذي لم يعد – أمام تسلط الإسبان والبرتغاليين على ثغوره – قادرًا على نصرة المستغيثين من الموريسكيين وحتى الأتراك الذين كانوا أملهم كما نجد في رسالة المغراوي الوهراني[20] لم يجرؤوا كالمرابطين والموحدين على العبور إلى الأندلس، إضافة إلى سفارات الاستغاثة التي أرسلت إلى مصر والتي لم تجد بالتالي نفعا نظرًا لاضطراب شؤونها الداخلية أيضًا[21].

ولم يقف اعتداء النصارى على ممالك المسلمين عند مصادرة أملاكهم، بل أصدروا مراسيم وأنشأوا محاكم للتفتيش، ففي عهد فرناندو صدر مرسوم بابوي بإنشاء محاكم التفتيش سنة ٨٨٨هـ/١٤٨٣م في كل من قرطبة وجيان وطليطلة، ولم تكتف القرارات الصادرة بطرد جميع الموريسكيين كما نجد في مرسوم فيليب الثالث[22]، بل أصدرت مراسيم أخرى بتسليم الكتب العربية وإحراقها[23]، وبإخراجهم من الأندلس خلال ثلاثين يومًا[24]، وبتحريم مخاطبة الأبناء باللغة العربية[25] وفرضت تنصير من بقي في الأندلس وأجبرتهم على ترك فرائضهم وسننهم وعاداتهم ولباسهم، ونسيان أعيادهم وأعراسهم مدفوعة بتعصبها الديني والعرقي، وبالحب للمسيح الذي استباح المتطرفون باسمه الآثام قديمًا وحديثًا، وفي ذلك يقول الشاعر أحمد شوقي:

عيسى سبيلك رحمة ومحبة

في العالمين وعصمة وسلام

ما كنت سفاك الدماء ولا امرءًا

هان الضعاف عليه والأيتام

يا حامل الآلام عن هذا الورى

كثرت عليه باسمه الآلام[26]

ومن هنا تبدو صور التناقض ناصعة، البياض بين هذه المراسيم التي تمثل أبرز صور الإبادة والانتهاك لحقوق الإنسان الدينية واللغوية، كاشفة بذلك عداءها لحق الاختلاف، وعقدتها من الميراث الحضاري الإسلامي المتفوق ونزعتها الفرانكفونية الاستعمارية، وبين حياة أهل الذمة من اليهود والنصارى في ظل الحكم الإسلامي الذي ضمن لهم حقوق ممارسة شعائرهم الدينية[27] التزاما بقوله تعالى: ﴿ لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ ﴾[28] واحترام كرامة الإنسان على اختلاف أصله، فعندما قام الرسول ﷺ لجنازة يهودي مرت أمامه قيل له: إنه يهودي، فأجاب: إذا رأيتم الجنازة فقوموا[29].

أمام هذه المراسيم الناطقة بأبشع مظاهر الإبادة الجماعية لمسلمي الأندلس عبر التاريخ، لم يجد الموريسكيون مخرجًا لما آلت إليه أحوالهم البائسة إلا الاختيار بين البقاء وظلمة الهجرة، فتوزعتهم جاذبيتان وجدتا سندًا شرعيًا عندهم، فبينما أجازت لهم بعض الفتاوى العيش بين غير المسلمين وقبول إكراهات النصارى الدينية تقية في ظاهرهم وإنكارًا بقلوبهم، استنادًا إلى قول

الرسول ﷺ: «إن الله لا ينظر إلى أجسادكم ولا إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم»[٣٠].

ومن هذه الفتاوي فتوى أحمد بوجمعة المغراوي الوهراني التي يحث فيها الموريسكيين على التظاهر بقبول إملاءات النصارى ونكرانها في داخلهم، مطلعها «الحمد لله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله وصحبه وسلم تسليمًا، إخواننا القابضين على دينهم كالقابض على الجمر من أجزل الله ثوابهم» داعيًا فيها إلى التشبث بعقيدتهم الإسلامية إلى أن «يدير الله الكرة للإسلام حتى تعبدوا الله ظاهرًا بحول الله من غير محنة ولا وحلة»[٣١].

وإذا كان بعضهم أجاز بقاء الموريسكيين في ديار الكفر، فإن هناك من رأى وجوب خروجهم منها شرعًا، وبقاءهم فيها خطأ، فقال شاعر في ذلك:

يا أهل أندلس شدوا الرحال

فما المقام بها إلا من الغلط[٣٢]

وفي هذا المنحى نحت فتاوى الونشريسي في كتابه «المعيار المعرب» الذي أوجب الهجرة شرعًا قائلاً: «فالواجب على كل مؤمن يؤمن بالله واليوم الآخر السعي في حفظ رأس الإيمان بالبعد والفرار عن مساكنة أعداء حبيب الرحمان»[٣٣]. وقد أكد مثل هذا الموقف قرار «المجلس الأوربي للافتاء والبحوث» حديثًا بالنسبة للأقلية المسلمة في الغرب؛ حيث بين أنه «لا يحل للمسلم أن يعيش بين غير المسلمين بغير هويته الإسلامية إلا لإنسان تقطعت به الحيل ولم يجد سبيلاً للخلاص»[٣٤].

ويبدو أن الفتاوى المتجهة في هذا المنحى كانت أكثر تأثيرًا فاختار معظمهم الهجرة على البقاء الذي يعني بتفريطهم في معتقداتهم عذابا في الدنيا وعقابًا في الآخرة. وتقوى هذا الاختيار مع صرخات الاستغاثة ورسائل الاستجارة التي بعثها الاندلسيون إلى إخوانهم في المغرب[٣٥]، ومع الفتاوى التي دبجت والاشعار التي قيلت داعية أهل المغرب إلى إكرام الموريسكيين المطرودين، ومن ذلك ما قاله أبو العباس الدقون:

فلنكرم الآن من ينزل منزلنا

فالدهر ذو دول فاسمع لأمثال

وهكذا بدأ آلاف الموريسكيين في الهجرة إلى المغرب والجزائر وتونس، «وإن كانوا يساقون في حالة مزرية إلى مصير مظلم ينتظرهم» بل هناك من هاجر إلى فرنسا وايطاليا أيضا[٣٦]. وإذا كانت أوضاعهم في البلدان الأوربية قد لفها الغموض فإن الذين قصدوا المغرب وتونس تركوا لنا آثارًا فكرية وأدبية تمثل وثائق دبلوماسية ولوحات فنية على قدر كبير من الأهمية، ومن ذلك رسالة الاستغاثة التي قدمها أبو عبد الله بن الاحمر سلطان غرناطة المخلوع إلى سلطان فاس أبي عبد الله محمد الشيخ الوطاسي، مستنجدًا به ومبرئًا نفسه من تهمة الخيانة بعنوان: «الروض العاطر الأنفاس في التوسل إلى المولى الإمام سلطان فاس»[٣٧] قدم لها بقصيدة مطلعها:

مولى الملوك ملوك العرب والعجم

رعيا لما مثله يرعى من الذمم[٣٨]

وموازاة مع هذا نجد رسالة شعرية أخرى لمحمد بن الأبار القضاعي الذي هاجر إلى تونس، مستنجدًا بسلطانه أبي زكريا الحفصي يقول فيها:

أدرك بخيلك خيل الله أندلسا

إن السبيل إلى منجاتها درسا

إلى أن يقول:

مدائن حلها الإشراك مبتسما

جذلان وارتحل الإسلام مبتئسا[٣٩]

بعد هذه الوقفات المتسائلة في محطات الظاهرة الموريسكية أرى من الأهمية قراءة الصفحة الأخرى من تجليات المأساة الموريسكية، فإذا كان الموريسكيون قد فقدوا بطردهم أملاكهم واستقرارهم، فإن إسبانيا قد خسرت بهجرتهم تقدمها إن لم أبالغ فأقول عقلها، فلقد اعترف كثير من المؤرخين الإسبان بما آلت إليه الأندلس من تراجع العلوم وتدهور الاقتصاد؛ حيث هاجر عدد كبير ممن تفوق في العلوم الطبية[٤٠]. وهذا ما دعا بعض الإسبان الغيورين على تطور بلدهم إلى معارضة قرار فيليب الثالث بطرد الموريسكيين، وما حدا بقرار إحراق الكتب العربية في ميدان الرملة بغرناطة إلى استثناء المراجع الطبية[٤١].

وشهدت الحياة الفكرية والأدبية فتور تألقها بهجرة عدد من المفكرين إلى المدن المغربية كمراكش وفاس كعلي بن عبد الله بن قطرالي الأنصاري القرطبي المتوفى عام ٦٥١ وعلي ابن محمد بن يوسف الفهري القرطبي المتوفى عام ٦١٨ وآخرين[٤٢]، ولا ننسى هنا الأثر الذي خلفته هجرة الصناع المهرة الذين تفننوا في مختلف الصناعات، حتى غدت كل مدينة من مدن الاندلس بهم متميزة في صناعة معينة، فعرفت قرطبة بصناعة السجاد وغرناطة بالحرير ومالقة بالخزف والمرية بالرصاص ومالقة بالفخار المذهب[٤٣].

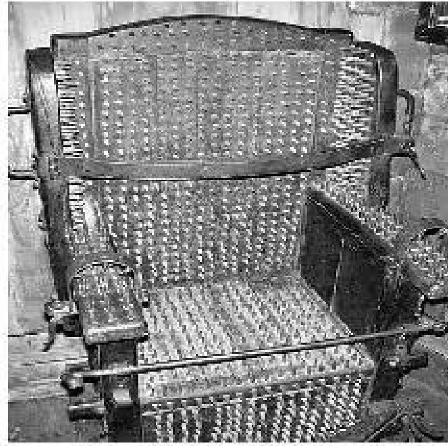
ومن هنا يمكن القول بأن مأساة الأندلس بقدر ما كانت خسارة للوجود الإسلامي في الأندلس، كانت خسارة حضارية إسبانية وللدول الأوروبية المجاورة التي كانت تستدفئ بأنواع معارفهم في الجهود التي أسست عليها مشروعها الحضاري وتقدمها الثقافي والعلمي.

الملحق

صور ناطقة لعملية الإبادة
التي شملت الموريسكيين وآثارهم العلمية في الأندلس
ونموذج مكتوب بالإخميادو



صورة لعملية إحراق الكتب العربية الإسلامية من قبل محاكم التفتيش







صور لأساليب التعذيب



صور لعمليات التعذيب

نموذج من نص مكتوب بالإخميادو



نموذج من نص مكتوب بالإخميادو

الحواشي

١) الخميادو أو الأعجمية وهي الكتابات التي عبر بها الموريسكيون عن أفكارهم بالإسبانية المكتوبة بالخط العربي.

٢) ثورة قام بها الموريسكيون في Alpujarras بناحية غرناطة عام ١٥٧٠م، طمعًا في استعادة ممالكهم وحقوقهم.

٣) في كتابه «نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين».

٤) في كتابه «الأندلسيون وهجراتهم إلى المغرب خلال القرنين: ١٦-١٧».

٥) «مركز الدراسات والبحوث العثمانية والموريسكية والتوثيق والمعلومات» بتونس.

٦) عقدت الأولى خلال يومي ٧-٨ أبريل ١٩٩٧م، والثانية في ٢١-٢٣ شتنبر ٢٠٠٠م.

٧) من مؤلفاته «الموريسكيون في الأندلس وخارجها» وكتاب «محنة الموريسكيين في إسبانيا».

٨) في كتابه «مأساة انهيار الوجود العربي في الأندلس».

٩) دراسات متنوعة في مجلة «الأكاديمية» عدد ١٥ وفي مطبوعات سلسلة ندوات الأكاديمية سنة ٢٠٠١م.

10) Los moriscos antes y despues de a Expulsion/Mikel de Epalza.

11) Les Morisques et le racisme d'Etat/Rodrigo de Zayas.

١٢) سورة الرعد/ آية: ١١.

١٣) «نهاية الأندلس وتاريخ العرب المتنصرين/ص: ٢٥٧».

١٤) لقد أشار إلى هذا الموقف باستفاض الدكتور عبد الجليل التميمي في كتابه «وضعية الدراسات الموريسكية الأندلسية خلال الثلاثين سنة الماضية».

١٥) أزهار الرياض في أخبار عياض/ المقري/ ج ١ص: ٥٠.

١٦) كثورة البوشرات المذكورة سابقًا.

١٧) أزهار الرياض/ج ١ص: ٦٥.

١٨) نفح الطيب/ ج٤ ص ٤٨٦ وأزهار الرياض/ج ص ٤٧.

١٩) انظر: «الموريسكيون قبل الطرد وبعده»، ص: ١٤٠.

٢٠) انظر الموريسكيون في الأندلس وخارجها، فشتيلبوص: ١٢١.

٢١) انظر «نهاية الأندلس» ص ٢٥٧.

٢٢) عام ٢٢ شتنبر ١٦٠٩م.

٢٣) عام ٢٢ شتنبر ١٥١١م.

٢٤) عام ٢٢ شتنبر ١٦١٠م.

٢٥) عام ٢٢ شتنبر ١٥٢٦م.

٢٦) ديوان «الشوقيات» أحمد شوقي: ج ١ ص: ٢٢٤.

٢٧) انظر كتاب «حقوق غير المسلمين في بلاد الإسلام» صالح بن حميد العايد/ص: ١١.

٢٨) سورة البقرة، آية:٢٥٦.

٢٩) صحيح البخاري /كتاب الجنائز.

٣٠) أخرجه البخاري/كتاب الخيل رقم ٦٩٦٧، ومسلم في كتاب الأقضية رقم ١٧١٢.

٣١) مخطوط الفاتيكان، وانظر الرسالة في كتاب «نهاية الأندلس» عنان/٢٢٥-٢٢٦ وكتاب «الموريسكيون في الأندلس وخارجها» قشتيليو/١٢١.

٣٢) انظر/ أزهار الرياض/ج١ص:٤٦.

٣٣) المعيار المعرب/ ج٢ص:١٢٨.

٣٤) «قرارات وفتاوى المجلس الأوربي للإفتاء والبحوث» ص:٢٩.

٣٥) انظر في ذلك رسالة ابن الخطيب واصفًا اضطراب أحوال المسلمين بالأندلس: نفح الطيب/ج٤ ص ٤٤٤.

٣٦) انظر دراسة د. محمد بنشريفة «المغرب مهاجر الأندلسيين» الأكاديمية عدد:١٥ ص: ١٦، وكتاب «الموريسكيون قبل الطرد وبعده» مكيل دي أيالثا/ص: ٢٨٨.

٣٧) الرسالة من إنشاء وزيره: محمد بن عبد الله العربي العقيلي.

٣٨) انظر الرسالة في نفح الطيب ج٤/ص:٥٢٩، ونهاية الأندلس:٢٦٥.

٣٩) أزهار الرياض/٢/٢٠٧، ونفح الطيب/٤/٤٥٧.

٤٠) انظر كتاب: Los moriscos y la medicina الموريسكيون والطب لمؤلفه گرسيابلستير Garcia Ballester.

٤١) انظر قضية إحراق الكتب العربية في كتاب نهاية الأندلس/٣٠٢، وصورها في الملحق.

٤٢) انظر: الاعلام بمن حل مراكش وأغمات من الاعلام/ العباس بن ابراهيم/ج ٩ الصفحات: ٥٩، ٦٠، ٧٠، ١٢٨.

٤٣) انظر /نفح الطيب/م١ الصفحات:١٥٠، ١٥١، ١٥٢.

المصادر والمراجع

١ - المصادر:

- القرآن الكريم
- أزهار الرياض في أخبار عياض/أحمد بن محمد المقري التلمساني/صندوق التراث الإسلامي المشترك (المغرب والإمارات):١٩٧٨م.
- الإعلام بمن حل مراكش وأغمات من الاعلام/ العباس ابن ابراهيم/تحقيق عبد الوهاب بن منصور/ المطبعة الملكية/ ١٩٨٠م.
- تاريخ الضعيف (تاريخ الدولة السعدية) محمد الضعيف الرباطي/تحقيق أحمد العماري/دار المأثورات/ ط١/١٩٨٦م.
- ديوان الشوقيات/أحمد شوقي/مطبعة الاستقامة/ مصر/١٩٦١م.
- المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل افريقية والأندلس والمغرب/أبو العباس أحمد بن يحي الونشريسي/وزارة الأوقاف المغربية/ ١٩٨١م.
- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب/ المقري/ تحقيق إحسان عباس/ دار صادر بيروت/١٩٦٨م.

٢ - المراجع:

- «الأندلسيون وهجراتهم إلى المغرب: خلال القرنين ١٦-١٧» د. محمد رزوق/ط افريقيا الشرق ١٩٩١م.
- الأكاديمية: مجلة أكاديمية المملكة المغربية/ ع ١٥ سنة ١٩٨٢م.
- حقوق غير المسلمين في بلاد الأندلس/د. صالح بن حسين العايد. كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع. ط٤/ ٢٠٠٢.
- في فقه الأقليات المسلمة/د. يوسف القرضاوي/ دار الشروق/ط١/ ٢٠٠١م.
- قرارات وفتاوى المجلس الأوربي للافتاء والبحوث/دار التوزيع والنشر /مصر/٢٠٠٢م.
- كراسات أندلسية/مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارة/ع:١١ سنة ٢٠٠٦م.
- «الموريسكيون في الأندلس وخارجها» محمد قشتيليو/ منشورات مركز دراسات الأندلس وحوار الحضارات/ط ٢/ ٢٠٠٨م.
- الموريسكيون في المغرب/ندوة أكاديمية المملكة المغربية/ مطبعة المعارف الجديدة/ ٢٠٠١م.
- نهاية الأندلس: وتاريخ العرب المتنصرين/محمد عبد الله عنان/مطبعة مصر/ ط/٢/ ١٩٥٨م.
- وضعية الدراسات الموريسكية الأندلسية خلال الثلاثين سنة الماضية/ إشراف د. عبد الجليل التميمي/ ١٩٩٥م.

Losmoriscosantesydesquesde Expulsion/MikeldeEpalza/Madrid/1992.

قراءة في الظاهرة الموريسكية الآلام والآثام

تأسيس مساجد مصر وتونس والأندلس في القرن الأول الهجري / السابع الميلادي

أ. د. محمد كريم إبراهيم حسين
جامعة بابل - جمهورية العراق

الخلاصة:

خُصص البحث لدراسة تأسيس المساجد في مصر وتونس والأندلس بعد إكمال عمليات التحرير والفتح العربي - الإسلامي، خلال القرن الأول الهجري - السابع الميلادي، بدءًا بدراسة عمليات التحرير العربي الإسلامي لأرض مصر، بوابة شمال أفريقيا، ومن ثم استقرار العرب المسلمين فيها وشروعهم في عمليات البناء والإعمار، وأبرزها: تأسيس مسجد الفسطاط، المسمى بـ: مسجد عمرو بن العاص، الذي أكمل تحرير مصر كلها من السيطرة البيزنطية.

يُعد المسجد أول خطة من خطط المدينة العربية - الإسلامية، فهو محور المدينة ومركزها ومنه تتفرع باقي خطط المدينة؛ لذا بدأنا بدراسة تأسيس مسجد الفسطاط، المعروف بـ: المسجد الجامع، الذي يُعد دلالة واضحة على الوجود العربي الإسلامي، وكان اختطاط هذا المسجد والشروع في تأسيسه سنة ٢١هـ؛ وقد أوضحنا جليًا في البحث مواصفاته، وأبرز معالمه المعمارية والفنية، فضلًا عن دراسة الزيادات والتغييرات التي جرت عليه، كما تضمن البحث دراسة وافية عن مسجد القيروان، المدينة التي اختطها القائد العربي عقبة بن نافع الفهري، وترك بصمات واضحة في بنائها وإعمارها خلال خمس سنوات ٥٠-٥٥هـ، فكأنَّ مسجد القيروان أول خطط هذه المدينة العربية - الإسلامية، وقد أوضحنا عمليات التجديد والإضافة والتغيير التي جرت عليه، فضلًا عن التفاصيل الخاصة بمواصفاته المعمارية والفنية، والأمر ذاته ينطبق ضمن دراستنا لكل من: جامع الزيتونة في مدينة تونس، الذي

أسسه القائد العربي المسلم حسان بن النعمان الغساني، ومسجد مدينة قرطبة في الأندلس، الذي ترتبط قصة بداية تأسيسه بما يشبه قصة تأسيس جامع مدينة دمشق، كونه بُني في موضع كنيسة آل نصفها إلى المسلمين عند فتحهم مدينة قرطبة سنة ٩٢هـ، وقد درسنا دراسة مُسهبة ومفصلة أبرز مواصفاته المعمارية والفنية وعمليات التجديد والإضافة والتوسيع والتغييرات التي جرت عليه وعلى المساجد الأخرى السابقة له، بعد القرن الأول الهجري- السابع الميلادي، مما يؤكد اهتمام العرب المسلمين بهذه المنشآت المعمارية الدينية بشكل واضح،كونها تمثل الوجود العربي - الإسلامي في كل من: مصر وتونس والأندلس وفي كل بقعة من بقاع المعمورة.

تحرير مصر وتمصير الفسطاط:

فكر العرب المسلمون بعد استقرارهم في بلاد الشام بتأمين حدودهم الجنوبية الغربية، وذلك بتحرير مصر من سيطرة الروم؛ لما تشكله هذه السيطرة من تهديد خطير على أمن واستقرار الدولة العربية الإسلامية في كل من بلاد الشام والحجاز، فضلًا عن أن تحرير مصر يُعد ضرورة اقتضتها حركة التحرر العربي الإسلامي؛ لأنها بمثابة بوابة شمال أفريقيا، وتتمتع بمكانة اقتصادية متميزة توفر للمسلمين أسباب القوة وتتيح لهم مواصلة الاندفاع نحو الشمال الإفريقي؛ إذ يقول عمرو بن العاص مخاطبًا الخليفة عمر (ﷺ): "إنك إن فتحتها كانت قوة للمسلمين وعونًا لهم وهي أكثر الأرض أموالًا وأعجزها عن القتال والحرب"[١]

كان مسير عمرو بن العاص إلى مصر سنة ١٩هـ، فنزل العريش ثم أتى الفرما، وقضى على مقاومة الروم فيها بعد قتالهم فهزمهم واستولى على عسكرهم، ثم مضى قدمًا إلى الفسطاط فنزل جنان الريحان وقد خندق أهل الفسطاط، وكان اسم المدينة: أليونة فسماها المسلمون: فسطاطًا؛ لأنهم قالوا هذا فسطاط القوم ومجمعهم، وقيل أنّ عمرًا ضرب بها فسطاطًا فسميت بذلك، ولم يلبث عمرو بن العاص وهو محاصرًا أهل الفسطاط أن ورد عليهِ الزبير بن العوام بن خويلد في عشرة آلاف مقاتل، ويُقال في اثني عشر ألفًا، وكان الزبير يُقاتل في جهة وعمرو ابن العاص في جهة أخرى، حتى تمكنا من فتح حصن بابليون عنوة [٢].

وذكر البلاذري[٣] في رواية له عن جماعة ممن شهد تحرير مصر مفادها أن عمرو ابن العاص لما فتح الفسطاط وجه عبدالله ابن حذافة السهمي إلى عين شمس، فتغلب على أهلها وصالح أهل قراها على مثل حكم الفسطاط، ووجه خارجة بن حذافة العدوي إلى الفيوم والأشمونين وأخميم وقرى الصعيد ففعل مثل ذلك، ووجه عمير ابن وهب الجمحي إلى تنيس ودمياط وتونة ودميرة وشطا ودقهلة وبنا وبوصير، ففعل مثل ذلك، ووجه عقبة بن عامر الجهني ويُقال: وردان مولاه (صاحب سوق وردان بمصر) إلى سائر قرى أسفل الأرض ففعل مثل ذلك، وهكذا استجمع عمرو بن العاص

تحرير مصر وصارت أرضها أرض خراج.

وقيل أن تحرير عمرو بن العاص لمصر كان سنة ٢٠هـ بمشاركة الزبير بن العوام، فصالح أهل البلد على مقدار معلوم من المال، وهو ديناران على كل رجل، وأعفى النساء والصبيان من ذلك، وقيل أن المقوقس حاكم مصر من قبل الروم صالح عمرو بن العاص، على أن يفرض على القبط دينارين، ولما بلغ ذلك هرقل سخط أشد السخط، وبعث الجيوش إلى الإسكندرية وأغلقها، فدخلها عمرو بن العاص عنوة؛ أي باستخدام القوة في قتال الروم. وهكذا ذهبت الروايات إلى أنّ تحرير مصر تمّ عنوة بغير عهد ولا عقد.[٤]

سار عمرو بن العاص إلى الإسكندرية سنة ٢١هـ، تاركًا على مصر خارجة بن حذافة العدوي، وكان الروم والقبط قد وضعوا خطة استهدفت غزو المسلمين في الفسطاط قبل وصولهم الإسكندرية لإسقاطها، لكن عمرو ابن العاص التقى أعدائه في الكريون فهزمهم وقتل منهم أعدادًا كبيرة، ثم سار حتى وصل الإسكندرية، فوجد أهلها مستعدين للقتال، إلا أن القبط كانوا راغبين في الصلح، فأرسل إليه المقوقس طالبًا الصلح والمهادنة، لكن عمرو بن العاص رفض ذلك، وتم محاصرة المدينة لمدة ثلاثة أشهر، تمكن بعدها عمرو من دخولها بالقوة وغنم ما فيها، واستبقى أهلها ولم يقتل ولم يسبِ، وعاملهم معاملة أهل الذمة كما فعل مع أهل أليونة (الفسطاط)، وروي أن المقوقس حاكم مصر من قبل الروم صالح عمرو بن العاص على ثلاثة عشر ألف دينار، بشرط أن يُخرج من الإسكندرية من يريد مغادرتها من الروم، ويسمح لمن يرغب البقاء فيها، على أن يفرض على كل رجل بالغ سن الرشد من القبط دينارين، وكتب لهم بذلك كتابًا (عهدًا)، ثم غادر عمرو الإسكندرية بعد أنْ استخلف عليها عبد الله بن حذافة بن قيس في رابطة (معسكرًا) من المسلمين، وعاد إلى الفسطاط، وقيل إن قسطنطين بن هرقل ملك الروم استاء من هذا الاتفاق، فأرسل رجلًا من أصحابه اسمه (منويل) في ثلثمائة مركب مشحونة بالمقاتلين، فدخل الإسكندرية وقتل من فيها من المسلمين إلاّ من هرب ونجا، وبلغ عمرًا الخبر فسار إليهم في خمسة عشر ألف مقاتل، فوجد الروم قد غادروا الإسكندرية وعاثوا فسادًا في قرى مصر بعد الإسكندرية، فالتحموا معهم في الحرب وبعد قتال شديد ولى الروم منهزمين، فتحصنوا بالإسكندرية ونصبوا العرادات، فقاتلهم عمرو أشد القتال ونصب المجانيق ففتح أسوار الإسكندرية ثم دخلها بقوة السيف وهرب من هرب من الروم وقتل عدو الله منويل، واختلفت الروايات في تحديد تاريخ تحرير الإسكندرية بين سنة ٢٣ و٢٥هـ[٥]، والمرجح أن تحريرها تمّ سنة ٢٣هـ.

اختلفت الآراء حول مسألة تأسيس وتمصير الفسطاط، والسنة التي اتخذ فيها العرب الفسطاط، وهو اختلاف يرتبط بحقيقة الأمر بالاختلاف السائد بين المؤرخين حول سنة تحرير مصر

والإسكندرية، فمنهم من جعل تحرير مصر سنة ٢٠هـ، بينما ذكر آخرون أنها حُرِرَت سنة ٢١هـ، وأنَّ الإسكندرية تمَّ تحريرها بعد عام أي سنة ٢٢هـ، وفي الوقت الذي تجتمع فيه آراء هؤلاء الرواة والمؤرخين على أن تحرير مصر تمَّ في حوالي العشرين سنة بعد الهجرة، فإن إحدى الروايات[٦] ذكرت أن عمرو بن العاص أشار على الخليفة عمر (ﷺ) عندما قدم إلى الجابية سنة ١٨هـ بأن يأذن له بالتوجه نحو مصر وتحريرها، مشيرًا عليه بأن فتحها قوة للمسلمين وعونًا لهم، وهي أكثر الأرض أموالًا وأعجزها عن القتال والحرب، في حين روى البلاذري[٧] أن عمرو بن العاص سار نحو مصر سنة ١٩هـ، وبذلك نستطيع القول أن اختيار موضع الفسطاط وتأسيس المصر وتمصيره امتد من سنة ٢٠هـ إلى ٢١هـ أو ٢٢هـ[٨].

اتخذ عمرو بن العاص خيمة من الشعر (بمعنى فسطاط) عندما كانت قواته تحاصر حصن قصر الشمع، وأنَّ اتخاذ هذه الخيمة يعني الموضع الذي يتجمع فيه المقاتلون العرب ويمثل مقر القيادة، وأعقب ذلك الحصار انتصار العرب واقتحامهم حصن قصر الشمع، وكان من أثر ذلك تراجع قوات العدو إلى الإسكندرية، المدينة القديمة الكبيرة، وبعد توجه عمرو إليها أُهمل ذلك الفسطاط؛ لأنه لايمثل أية وحدة عمرانية (طبوغرافية) ثابتة، وأنه لم يُتخذ مصرًا بعد، فضلًا عن أن الانتصار الذي حققه العرب على العدو في الإسكندرية التي حُرِرَت عنوةً بغير عهد ولا عقد، حتَّم على القائد عمرو بن العاص أن يفكر باتخاذ مكان محدد للمقاتلين العرب، وقد عُرِضَت عليه عدة خيارات أهمها خيار الإسكندرية؛ وذلك لأنها تتمتع بموقع جغرافي واستراتيجي مهم، كما أنها مدينة مستقرة، وحسب رواية ابن عبد الحكم[٩] أن عمرو بن العاص رأى بيوتها وبناءها وجمالها فأُعجب بها وأراد أن يسكنها فقال: ((مساكن قد كفيناها))، غير أن القرار لم يُنَفَّذ وذلك لأن الإسكندرية مدينة قديمة لا تتلاءم والتفكير العسكري العربي، كما انها غير أمينة اتجاه أي هجوم بحري - نهري مفاجيء قد يقوم به العدو فتحصل كارثة، وكان الخليفة عمر (ﷺ) قد كتب إلى عمرو بن العاص حول مواصفات الإسكندرية، وأكد خصوصية القاعدة التي تمثلت باتخاذ البصرة والكوفة، وهي عدم اتخاذ منزل يحول الماء بين المسلمين وبين الخليفة في شتاء ولا صيف؛ أي عدم وجود مانع مثل النهر والبحر يحول بين المسلمين ومركز الخلافة في المدينة المنورة؛ لذلك عرض عمرو بن العاص مشورة الخليفة على جماعته لاختيار موضع آخر. وهنا ظهر رأي بالعودة إلى الخيمة الأولى (الفسطاط) التي سبق أن كانت مقرًا للقيادة، وشدد أنصار هذا الرأي على عدة أمور؛ إذ قالوا: ((ترجع [أيها الأمير] إلى فسطاطك فيكون على ماء وصحراء))[١٠]؛ لأن الماء والصحراء هما العنصران البارزان اللذان يمثلان ستراتيجية العرب في اتخاذ الامصار؛ أي أن الموضع المُنتخب يكون قريبًا من مشارب المياه، وكذلك على طرف البر ومتصل

بالصحراء[11].

أدّى انتقال عمرو بن العاص من الإسكندرية إلى الفسطاط بالضرورة إلى انتقال كرسي الادارة من الإسكندرية أيضًا، وبذلك صارت الفسطاط المركز الإداري والسياسي بعد أنّ كانت الإسكندرية، وبخاصة المرحلة الأولى لتأسيس الفسطاط، كان هنالك تفهمًا في مسألة تخطيطها، ولم يكن الأمر عشوائيًا، وكما كان الحال في تخطيط البصرة والكوفة، فإن عمرو بن العاص أولى مهمة إسكان العرب ووضع خطط محلاتهم - وفقًا للقاعدة القبلية - اهتمامًا كبيرًا، وعهد إلى مجموعة من الاشخاص ممن لهم دراية ومعرفة بالأمور الهندسية وأنساب العرب لتنفيذ ذلك، ممن كانوا يتمتعون بنفوذ سياسي على قبائلهم، أشهرهم: معاوية بن حديج التُجيبي وشريك ابن سمي الغطيفي من قبيلة مراد وعمرو بن مخرم الخولاني وحيويل (وقيل جبريل) بن ناشرة المعافري، وكان هؤلاء قد أشرفوا على توزيع القبائل والسيطرة على النزاعات التي دارت بين الأفراد حول اتخاذ المواضع الملاءمة، ونتيجة لذلك اختط العرب خططهم وبنى الناس الدور والمساجد، وعرفت كل خطة باسم القبيلة والجماعة التي اختط لها، وفي بعض الأحيان حملت الخطط أسماء أشخاص متنفذين قاموا باختط اطها[12].

وليس من الواضح تمامًا فيما إذا كان عمرو بن العاص اتخذ عند قدومه ثانية إلى فسطاطه، داره أو قصره المعروف بـ: الدار الصغرى مكان ذلك الفسطاط أو تمّ اتخاذه قبل اختط اطه المسجد الجامع أم العكس، واستنادًا إلى رواية ابن عبد الحكم[13] أن عمرو بن العاص بعد عودته وأصحابه من الإسكندرية فكروا في الموضع الذي ينزلون فيه، واتفقوا أن ينزلوا مكان الفسطاط الأول، الذي تركه وكان مضروبًا في موضع الدار التي عُرفت بـ: دار الحصى عند دار عمرو الصغيرة.

نستنتج مما سبق أن دار عمرو بن العاص بُنيت في موضع الفسطاط؛ أي خيمة الشعر التي نصبها بعد تحرير حصن بابليون؛ لتكون مُجمعًا لمقاتلة العرب ثم تركها وعاد إليها ثانية بعد رجوعه وأصحابه من الإسكندرية، فبنيت الدار في موضع الفسطاط، أي أن الدار بنيت بعد اتخاذ موضع الفسطاط، لكن الرواية لا تحدد لنا أيهما أسبق: تخطيط المسجد أم دار عمرو بن العاص الصغرى، ونرجح أن بناء المسجد كان أقدم من بناء الدار؛ لأنّ المسجد هو الوحدة الطبوغرافية (العمرانية) الأولى عند التفكير والشروع في بناء المدينة العربية - الإسلامية.

١- المسجد الجامع في الفسطاط:

يعد المسجد الجامع أول وحدة عمرانية تأسست في المدينة العربية - الإسلامية، ويتضح لنا مما ذكره ابن عبد الحكم[14] في حديثه عن الخطط أن عمرو بن العاص بنى المسجد. وهذا يعني أنّ المسجد كان أول خطط مدينة الفسطاط، ووصف الموضع الذي بني فيه بأن ما حوله كان حدائق وأعنابًا، فنصب المسلمون الحبال حتى

استقام لهم ووضعوا أيديهم، وكان عمرو بن العاص قائمًا حتى وضعوا القبلة، أي حددوا موضعها، وأنّ عمرو وبمشاركة صحابة رسول الله (ﷺ) قد حددوها، واتخذ المنبر في ذلك المسجد، وقيل أن الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) رفض اتخاذ المنبر وكتب إلى عمرو ابن العاص بما نصه: ((أما بعد فانه بلغني أنك اتخذت منبرًا ترقى به على رقاب المسلمين أو ما بحسبك أن تقوم قائمًا والمسلمون تحت عقيبك فعزمتُ عليك لما كسرته)).

يتضح لنا مما كتبه الخليفة عمر (رضي الله عنه) أن المنبر لم يكن مُحبذًا في المسجد؛ لأنّ الأمير يكون في موقع أعلى من الناس، وأنّ إمام الصلاة يتقدم المسلمين وهم يقفون وراءه؛ لذا أمره بكسر المنبر وعدم اتخاذه، كما أنّ مكانّ المسجد كان بستانًا مليئًا بالحدائق والأعناب، فاختط المسلمون موضع المسجد وقبلته باستخدام الحبال تحقيقًا للاستقامة ومنعًا للانحراف والمَيَلان، حرصًا على دقة الهندسة وانتظام البناء.

وكما أشرنا أن موضع المسجد كان أول المواضع التي خططت في مدينة الفسطاط، واتخذ عمرو بن العاص داره أو قصره في موضع ذلك الفسطاط (أي الخيمة)، وأنّ تلك الدار التي كانت تسمى أولًا: دار الحصى ثم سميت فيما بعد بـ: الدار الصغرى، اتخذت في موضع بحذاء المسجد الجامع؛ أي بامتداد المسجد، وأنّ داره الكبرى التي ربما بنيت بعد تلك الدار كانت إلى جنبها، ومن المحتمل أنّ المسجد والدار أُسسا في آن واحد. ففي رواية[١٥] أن مكان الجامع كان جبانة (مقبرة)، وقد حاز موضعه قيسبة بن كلثوم التجيبي أحد بني سوم واتخذه منزلًا له، فلما رجع المسلمون من الإسكندرية سأل عمرو قيسبة هذا في منزله أن يجعلهُ مسجدًا، وقد لقي طلب عمرو بن العاص من قيسبة ابن كلثوم التجيبي استجابة سريعة بالتنازل عن موضع سبق أنّ اختاره أو نزله أثناء حصار المسلمين لحصن قصر الشمع، ويبدو أنه كان بجوار الفسطاط أو قريبًا منه، وقد وافق قيسبة هذا قائلًا: ((فإني أتصدق به على المسلمين))، وتم فعلًا تسليمه للمسلمين وتحول مع قومه بني سوم في خطة تجيب، وبذلك اختط المسجد الجامع سنة ٢١هـ / ٦٤١ م. وهذا يعني أنّ المسجد أُسِس في موضع مجاور بل وقريب جدًا من موضع الفسطاط الذي بنى فيه عمرو داره الصغرى، وكان أبو مسلم الغافقي صاحب رسول الله (ﷺ) يؤذن لعمرو بن العاص، وقد شوهد وهو يُبخر للمسجد[١٦].

اختط المسجد الجامع سنة ٢١هـ، وبلغ طوله خمسون ذراعًا وعرضه ثلاثون ذراعًا، وقيل أنه وقف على إقامة قبلته ثمانون رجلًا من الصحابة بينهم الزبير بن العوام والمقداد بن الاسود وعبادة بن الصامت وأبو الدرداء وأبو ذر الغفاري وغيرهم؛ الأمر الذي جعله يستحق اسم: تاج الجوامع[١٧]، وعلى الرغم مما قيل من استخدام عمرو ابن العاص للحبال في التخطيط وفي تحديد اتجاه القبلة، فإن قبلته كانت مشرقة جدًا؛ أي إنها منحرفة أكثر من المعتاد نحو

المشرق، وكانت المنطقة التي بُنيَ فيها المسجد محاطة بالحدائق والأعناب؛ لذلك اضطر المسلمون إلى نصب الحبال حتى استقام لهم وحددوا قبلته[١٨].

وبخصوص وصف الجامع فقد ذكرنا أنّ طوله كان ٥٠ ذراعًا وعرضه ٣٠ ذراعًا، وسقفه واطئ جدًا، والمقصود بذلك بيت الصلاة الذي كان يحيط به الطريق من كل جهة، بدلًا من الصحن؛ إذ لم يكن للمسجد في هذه المرحلة صحن، وكان الناس يصلون في فنائه، وللمسجد ستة أبواب، بابان يقابلان دار عمرو بن العاص، وهي دار الإمارة في اتجاه الشرق، وبابان آخران في جانبه البحري وبابان في جانبه الغربي[١٩].

أما المسافة التي كانت تفصل بينه وبين دار عمرو بن العاص، فقد قدرت بسبعة أذرع، وتجدر الاشارة إلى أنّ المسجد الجامع اتخذ محورًا مركزيًا في المدينة، فقد ذكر أن الطريق الرئيس كان محيطًا به من جميع جوانبه، وأنّ قريشًا والأنصار وأسلم وغفار وجهينة اتخذوا خططهم حول المسجد[٢٠].

ولما بدأ الناس باختطاط منازلهم حول المسجد الجامع في الفسطاط، كتب عمرو بن العاص إلى الخليفة عمر بن الخطاب (ﷺ) يخبره فيها انهم اختطوا له دارًا مجاورة للمسجد الجامع، لكن الخليفة رفض هذا الأمر، مشيرًا إلى أنه لا يجوز أن يكون لرجل في الحجاز دارًا بمصر، وأمر عمرو ابن العاص أن يجعلها سوقًا للمسلمين، وسميت تلك الدار: دار البركة[٢١].

عرف المسجد الجامع في الفسطاط بعدة مسميات، منها: مسجد عمرو بن العاص، وسمي في العصور التاريخية المتأخرة بـ: المسجد أو الجامع العتيق[٢٢]، ولعل ذلك يعود إلى قِدَم بناء هذا المسجد الجامع الذي بني سنة ٢١هـ، قرب حصن بابليون في جنات وأعناب، وكانت خلف محرابه الكبير شجرة الزنزلخت العريقة في القدم من عهد النبي موسى (عليه السلام)، التي قطعت سنة ٧٦٦هـ / ١٣٦٤م[٢٣].

وتجدر الاشارة إلى أنّ هذا المسجد الجامع كان الوحيد في مدينة الفسطاط، ليس في العصر الراشدي فحسب، بل حتى في العصر الأموي، واتخذ نموذجًا لمدة ليست بالقصيرة في بناء المساجد الأولى التي كان يطغى عليها طابع البساطة؛ إذ كانت على العموم تشتمل على مساجد مستطيلة محاطة بأروقة واسعة ذات سقوف مستندة على صفوف كثيرة من الأعمدة، يُخصص أكبر هذه الأروقة الأربعة للعبادة، وتوجد في الساحة بركة للوضوء[٢٤].

لقد ذكرنا أن عمرو بن العاص اتخذ له منبرًا في المسجد، فكتب إليه الخليفة عمر ابن الخطاب (ﷺ) أن يكسره فكسره[٢٥]، كما كان للمسجد محراب لكنه كان بسيطًا جدًا[٢٦]، ولم تكن له مئذنة كما هو الحال في مسجدي البصرة والكوفة[٢٧]؛ لذلك ظل استخدام الناقوس قائمًا في المسجد عند الفجر حتى سنة ٥٣هـ[٢٨].

وقيل أنّ لمسجد عمرو بن العاص ثلاثة

وثمانية وسبعون عمودًا، وثلاثة محاريب، وثلاثة عشر بابًا، وخمس مآذن، تقع ثلاثة من هذه الأبواب في الجدار البحري، وخمسة في الجدار الشرقي، وأربعة في الجدار الغربي وواحد في الجدار القبلي[٢٩]. والراجح أن هذا الوصف لا ينطبق على حال المسجد في سنوات عمرو بن العاص الأولى وإنما على حاله في العصور اللاحقة، والثابت تاريخيًا أنه لم تكن لمسجد الفسطاط صفة الزينة أو النقوش البارزة أو الرقائق، التي كانت إحدى أهم مميزات فن العمارة العربية - الإسلامية في العصور التالية[٣٠].

ولما كانت الزخرفة مكروهة عند المسلمين، فإنَّ مسجد الفسطاط لم يشتمل على أية زخرفة. ومن هنا فإن جدر أنّ المسجد قد بنيت باللبن، وفرشت أرضيته بالحصى، وكانت أعمدته من جذوع النخيل[٣١].

وهكذا تتضح لنا البساطة في البناء واستخدام المواد الأولية المتوفرة في بناء المسجد الجامع في الفسطاط، الذي كان ثمرة من ثمرات حروب التحرير العربية - الإسلامية في خلافة عمر بن الخطاب (ﷺ)، أسوة بمسجدي البصرة والكوفة في العراق، حيث تمّ إنجاز هذه المساجد الثلاثة في مرحلة تاريخية متقاربة وفي ظل ظروف متشابهة إلى حد كبير.

الزيادات والتغييرات على المسجد الجامع في الفسطاط:

شهد المسجد الجامع في الفسطاط عدة تطورات من إضافات وتحسينات وزيادات وعمليات هدم وبناء، أهمها ما كان في ولاية مَسلمة بن مخلد بن صامت الأنصاري الذي ولي مصر أيام معاوية بن أبي سفيان سنة ٤٧ هـ، وقد بدأت أعماله فيما يتعلق بالمسجد الجامع سنة ٥٣هـ، أمر مَسلمة بالزيادة في المسجد الجامع فهدم ماكان بناه عمرو بن العاص، وزاد في المسجد من الجانب البحري واتخذ له رحبة في هذا الجانب وبيّضه وزخرفهُ لكنه لم يُغير في بنائه القديم، ووسع المسجد أيضًا من جانبه الشرقي، حتى ضاق الطريق الذي يربطه بدار عمرو بن العاص، وفرش أرضه بالحصر، وكان مفروشًا بالحصى. وقيل أنه جعل للمسجد اربع صوامع (مآذن) للأذان في أركانه الأربعة[٣٢].

ونظم مَسلمة أيضًا الأذان في المسجد من خلال زيادة عدد المؤذنين، ومنع استخدام الناقوس بعد أنْ أمر ببناء منارة في هذا المسجد وفي سائر المساجد، وأمر أيضًا أن يكتب اسمه على المنائر، كما أمر مؤذني المسجد الجامع أن يؤذنوا للفجر إذا مضى نصف الليل، فإذا فرغوا من آذانهم أذن كل مؤذن في الفسطاط في وقت واحد، وكان لآذانهم دوي شديد[٣٣].

واختط عبد الرحمن بن عديس البلوي الدار البيضاء، ويقال كانت تلك الدار صحنًا بين يدي المسجد، ودار عمرو بن العاص موقفًا لخيل المسلمين على باب المسجد، ولما قدم مروان بن الحكم إلى مصر سنة ٦٥ هـ ابتناها لنفسه دارًا، وقال: ((ما ينبغي للخليفة أن يكون ببلد لا يكون له بها دار))،

تأسيس مساجد مصر وتونس والأندلس في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي

فبنيت له في شهرين[٣٤].

وفي ولاية عبد العزيز بن مروان (أخي عبد الملك) تعرض المسجد الجامع للهدم وأعيد بناؤه سنة ٧٧هـ[٣٥]، وقيل سنة ٧٩هـ، فزاد في مساحته من ناحية الغرب، وأدخل فيه الرحبة الواقعة في جانبه البحري، ولم يجد مجالًا لتوسيع المسجد في الجانب الشرقي منه[٣٦].

وأمر عبد الله بن عبد الملك والي مصر بعد عبد العزيز في سنة ٨٩هـ برفع سقف مسجد الفسطاط الذي كان واطئًا، قال الكندي[٣٧]: ((وأمر عبد الله بسقف المسجد الجامع أن يرفع سُمكه وكان سقفه مطأطأً وذلك في سنة تسع وثمانين))[٣٨].

عُزل عبد الله عن ولاية مصر، وتم تعيين قرة بن شريك العبسي واليًا من قبل الخليفة الوليد بن عبد الملك، فوصلها يوم الاثنين ١٣ ربيع الأول سنة ٩٠هـ، وفي ذلك يقول الشاعر:

عجبًا ما عجبت حين أتانا
أن قد أمرت قرة بن شريك
وعزلت الفتى المبارك عنا
ثم فيلت فيه رأي أبيك[٣٩]

شهد المسجد الجامع في الفسطاط زيادة مهمة طرأت عليه في خلافة الوليد ابن عبد الملك، الذي شهدت الأمصار العربية والإسلامية في عهده عناية خاصة في العمارة؛ إذ أمر بإعادة بناء أكثر مساجد الأمصار، منها أمره إلى واليه على مصر قرة ابن شريك بهدم المسجد الجامع في مستهل سنة ٩٢ هـ، وابتدأ في بنائه في شهر شعبان منها، فأسند مهمة الاشراف على البناء إلى يحيى بن حنظلة مولى بني عامر ابن لؤي، وكانوا يجمعون الجمعة في قيسارية العسل حتى فرغ من بنائه في شهر رمضان سنة ٩٣هـ، ونصب المنبر الجديد سنة ٩٤ هـ، ونزع المنبر الذي كان في المسجد، وذكر أن عمرو بن العاص جعله فيه، ولعله وُضع فيه بعد وفاة الخليفة عمر ابن الخطاب (ﷺ)، الذي منع عمرو من وضع المنبر- كما ذكرنا – وهو منبر عبد العزيز بن مروان[٤٠].

قام قرة بن شريك بإعادة بناء المسجد الجامع في الفسطاط وزوقه وذهّب رؤوس الأعمدة، ولم يكن في المسجد عمود مذهّب الرأس إلا في مجالس قيس، وحوّل قرة المنبر حين هدم المسجد إلى قيسارية العسل، فكان الناس يصلون الصلوات ويجمعون فيها الجمع حتى أكمل بنيانه، وكانت القبلة في القيسارية، والقبة التي في وسط الجزيرة بين الجسرين في المسجد الجامع[٤١].

لقد ذكرنا أنّ قبلة مسجد عمرو بن العاص في بداية بنائه كانت مُشرقة جدًا؛ أي منحرفة نحو المشرق، وبعد أنّ هدم قرة بن شريك المسجد المذكور وأعاد بنائه في عهد الوليد بن عبد الملك تيامنَ بها قليلًا، وكان كثير من المصلين يتيامنون عند الصلاة فيه، ولم يكن للمسجد الذي بناه عمرو بن العاص محراب مجوف، فجعل قرة بن شريك المحراب المجوف فيه[٤٢].

ازدادت مساحة المسجد الجامع في الفسطاط وتم توسيعه بإضافة ما أمكن إضافته إليه، فقد أخذ بعض دار عمرو بن العاص وابنه عبد الله فأدخله في المسجد، وأخذ منهما الطريق التي بين المسجد وبينهما، وعَوّضَ أولاد عمرو من الرباع التي في زقاق مليح في النحاسين وقشرة[٤٣].

وهكذا عمل قرة بن شريك على زيادة المسجد الجامع في الفسطاط وتوسيعه، وأمر كذلك بتنميقه وزخرفته وتحسينه، شأنه في ذلك شأن المساجد التي أمر الوليد ابن عبد الملك بإعادة بنائها[٤٤].

لقد شملت الزيادة والتوسع الجانبين القبلي والشرقي في المسجد الجامع بالفسطاط، وأمر قرة بعمل المحراب المجوف، وهو المحراب المعروف بـ: محراب عمرو؛ لأنه في سمت محراب المسجد القديم الذي بناه عمرو، وكانت قبلة المسجد القديم عند العُمُد المذهبة في صف التوابيت، وهي أربعة عُمُد: اثنان منها في مقابلة اثنتين، وكان قرة قد ذَهّبَ رؤوسها، ولم يكن في المسجد عمد مذَهّبَة غيرها، ثم زوق أكثر العمد، ولم يكن للمسجد أيام قرة غير هذا المحراب.

أما المحراب الاوسط فيعرف بـ: محراب عمر بن مروان أخي عبد الملك، ولعله أحدثَهُ في الجدار بعد قرة، وقيل أن قرة عمل هذين المحرابين، وأصبح للجامع أربعة أبواب في شرقيه، آخرها باب النحاسين، وفي غربيه أربعة أبواب شارعة في زقاق يعرف بـ: زقاق البلاط، وفي جانبه البحري ثلاثة أبواب[٤٥].

وفي خلافة مروان بن محمد أمر عبد الملك بن مروان ابن موسى بن نصير اللخمي واليه على مصر سنة ١٣٢هـ باتخاذ المنابر في القرى، وكان أقدم منبر في مصر هو منبر قرة بن شريك في المسجد الجامع في الفسطاط بعد منبر رسول الله (ﷺ)، واستمر كذلك في العصور اللاحقة[٤٦].

لابد من القول إنَّ العرب المسلمين أخذوا بعين الاعتبار تطور الحياة، ونظرتهم إلى الجمال والزينة وميلهم للإكثار من الزخرفة في المساجد، سيما أنهم وجدوا في البلدان التي حرروها أبنية غاية في الفخامة والأبهة، مما دعاهم إلى الاهتمام أكثر ببيوت الله[٤٧]. مع أن زخرفة المساجد وتزويقها غير مُحبذة من الناحية الشرعية.

وتجدر الاشارة إلى أنَّ وجود مسجد عمرو ابن العاص في الإسكندرية، الذي ذكره ابن عبد الحكم[٤٨] كان ضمن خمسة مساجد فيها، وهو مسجد عمرو بن العاص الكبير. وقد أسس عمرو بن العاص ذلك المسجد بعد تحرير الإسكندرية، عندما أقبل ومعه عبادة ابن الصامت، ونزل عمرو بن العاص الدار الذي صار لعبد الله بن سعد بن أبي سرح، ويُقال أنَّ عمرًا وهبه له لما ولي البلد، ونزل أبو ذر الغفاري منزلًا كان غربي المصلى الذي عند مسجد عمرو بن العاص مما يلي البحر، وقد انهدم ونزل معاوية بن حديج موضع داره[٤٩].

لقد ورد ذكر مسجد عمرو بن العاص في الإسكندرية خلال العصر الفاطمي سنة

تأسيس مساجد مصر وتونس والأندلس في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي

٣٧٩هـ، ونقل إليه المنبر القديم الذي كان في مسجد عمرو بالفسطاط أيام الحاكم بأمر الله الفاطمي في شهر ربيع الأول سنة ٤٠٥هـ[٥٠].

كان للمسجد الجامع في الفسطاط دور كبير في شؤون الحياة المختلفة، شأنه شأن بقية المساجد التي بنيت في الأمصار العربية - الإسلامية، ولم يقتصر دوره على إقامة الصلاة ومنها صلاة الجمعة وبقية الشعائر والمناسبات الدينية، وإنما كان له دور علمي معروف؛ إذ انعقدت فيه الكثير من الزوايا لتدريس العلوم وبخاصة الدينية منها، ولا نبالغ إذا قلنا أنه فاق غيره من المساجد في هذا المجال[٥١].

ومن الجدير بالذكر أنّ مسجد الفسطاط الذي ضمت أروقته وساحاته وزواياه العديد من حلقات دروس علوم الفقه والحديث، كان يستخدم أيضًا مركزًا ثقافيًا ودارًا للوعظ والقضاء قبل استقلاله وتخصيص دار له[٥٢].

وقد استخدم المسجد للصلاة على الموتى داخله، وأول من صُليَ عليه أبو الحسين سعيد ابن عثمان صاحب الشرطة، الذي توفي فجأة، فأخرج وصُليَ عليه خلف المقصورة، وكُبِرَ عليه خمسًا، ولانعلم أحدًا صُليَ عليه قبل ذلك داخل المسجد الجامع، ويبدو أن هذا الأمر لقي معارضة الناس[٥٣].

واتخذ المسجد مكانًا لحل مشاكل الرعية من قبل الولاة أحيانًا، فقيل أنّ الأمير عبد العزيز بن مروان بعد إكمال بناء المسجد الجامع في الفسطاط، إثر هدمه وإعادة بنائه سنة ٧٩هـ، خرج من دار الذهب عند طلوع الفجر فدخل المسجد وأدرك عدم التزام من كان فيه وخفة تصرفهم، فأمر بغلق الأبواب عليهم، ثم دعاهم رجُلًا رجُلًا، وكان يسأل الرجل إن كان له زوجة، فيقول: لا، فيأمر بزواجه، ويسأل من هو بحاجة إلى خادم فيأمر بخدمته، ومن لم يحج إلى بيت الله الحرام يأمر بتسهيل أمر أدائه الحج، كما أمر بقضاء ديْن من كان مدينًا لأحد، وهكذا أقام ذلك المسجد عامرًا لزمن طويل[٥٤].

نستنتج مما سبق أنّ المسجد كان مكانًا ملاءًا لحل مشاكل المسلمين وقضاء حاجاتهم، ومن الأدلة على ذلك ما فعله الأمير عبد العزيز بن مروان، الذي اجتمع بالناس داخل مسجد الفسطاط وأمر بحل تلك المشاكل، مما يؤكد أنه كان مكانًا يتخذه الولاة للاطلاع على مشاكل الناس وقضاء حاجاتهم.

٢- مسجد القيروان:

واصلَ العرب المسلمون بعد استكمال تحرير مصر سيرهم غربًا باتجاه برقة وزويلة بقيادة عمرو بن العاص، فصالح أهل برقة على دفع الجزية، وكتب عمرو إلى الخليفة عمر بن الخطاب (ﷺ) يعلمه أنه ولى عقبة بن نافع الفهري المغرب فبلغ زويلة، وصار بين برقة وزويلة تحت سيطرة المسلمين، وقد أدى مسلمهم الصدقة وأقرَ مُعاهِدهم الجزية، ثم سار عمرو بن العاص

حتى نزل طرابلس سنة ٢٢هـ، وتم تحرير طرابلس بعهد من عمرو، ولم يوافق الخليفة عمر على توجه الجيش العربي الإسلامي لتحرير إفريقية (تونس)[٥٥].

بعد تولي الخليفة عثمان بن عفان (ﷺ) الخلافة أمر بعزل عمرو بن العاص عن مصر، وولّى عليها عبد الله بن سعد بن أبي سرح، ولمّا ولي عبد الله مصر والمغرب كان يبعث المسلمين في جرائد الخيل كما كانوا يفعلون أيام عمرو بن العاص، فأصابوا من أطراف إفريقية وغنموا وكان عبد الله يستأذن الخليفة عثمان (ﷺ) في دخول إفريقية وتحريرها من السيطرة البيزنطية، فوافق على ذلك وأُسندت قيادة الجيش العربي الإسلامي في المدينة المنورة إلى الحارث بن الحكم بن أبي العاص حتى يلتحق بعبد الله بن سعد بن أبي سرح ويصبح تحت قيادته، وحدد البلاذري[٥٦] موافقة الخليفة عثمان (ﷺ) على إرسال الجيش بعد استشارة كبار الصحابة بين السنوات ٢٧، ٢٨، ٢٩هـ، وكان سلطان إفريقية من قبل الروم يسمى: جرجير مستقرًا في مدينة قرطاجنة، لكنه خرج عن سلطة هرقل وخلع طاعته وضرب الدنانير وكان سلطته ممتدة مابين طرابلس إلى طنجة، فبث عبد الله السرايا وفرّقها فحصلوا على غنائم كثيرة، واثر ذلك طلب رؤساء إفريقية من عبد الله بن سعد أن يأخذ منهم مالًا، على أن يخرج من بلادهم فوافق على ذلك وعاد إلى مصر ولم يولِ على افريقية أحدًا ولم يكن لها يومئذ قيروان[٥٧]؛ أي إنه لم يتخذ بها قيروانًا ولا مِصرًا جامعًا، وقد تمّ ذلك بعد قتل جرجير، وكان تعداد جيش عبد الله بن سعد نحو عشرة آلاف مقاتل، وكان تحرير إفريقية في خلافة عثمان ابن عفان (رض) سنة ٢٧هـ[٥٨].

تولى عمرو بن العاص ولاية مصر ثانيةً في عهد معاوية بن أبي سفيان، وتوفي عمرو سنة ٤٢هـ ويقال سنة ٤٣هـ، فتولّى بعده ابنه عبد الله، ثم ولّى معاوية بعده معاوية بن حديج التجيبي فأقام بها أربع سنوات، ثم قدم مصر فوجه عقبة بن نافع بن قيس الفهري، الذي قيل عنه أن معاوية ولاّه المغرب وقام بتحرير إفريقية واختط قيروانها، وكان موضع غيضة ذات طرفاء وشجر، لايُرام من السباع والحيات والعقارب القتالة، وكان عقبة رجلًا صالحًا مستجاب الدعوة فدعا ربّه، وأبعد كل ذلك إلى درجة أن السباع كانت تحمل أولادها هاربة بها[٥٩].

اختلف اللغويون حول أصل تسمية القيروان، فهناك من ذكر أن الكلمة تعني جمعًا من الخيل، في حين ذكر آخرون أن المقصود من الكلمة معظم الكتيبة أو معظم الجيش أو القافلة، ويستشهدون بشعر لامرئ القيس، ورد فيه:

وغـــــارة ذات قـــيـــروان
كـــأن أســـرابـــهـــا الـــرعـــال

وهناك رأي ثالث يرى أن القيروان تعني القافلة، فيقول أبو عبيدة أن كل قافلة قيروان، وعلى الرغم من وضوح أصل الكلمة العربي في هذه التفسيرات اللغوية، فإن هناك من

يجعل القيروان كلمة أعجمية معربة، يرجع أصلها إلى كلمة كاروان الفارسية ويقصد بها القافلة أيضًا، لكن ابن منظور والزبيدي دافعا عن الأصل العربي للكلمة، فضلًا عن أن ورود الكلمة في شعر امرئ القيس له دلالة في استعمالها العربي القديم، ويراد بها جمع من الجيش أو الخيل[٦٠].

يتفق معظم المؤرخين والبلدانيين أن سنة تأسيس القيروان هي ٥٠هـ، ولم ترد روايات أخرى تخالف ذلك، على الرغم من أن معاوية بن حديج التجيبي الذي تولّى تحرير إفريقية سنة ٣٤هـ وصل إلى قونية في المغرب واتخذ موضعًا هناك أطلق عليه: القيروان، لكن ذلك الموضع الذي تأسس قبل سنة ٤٦هـ غير موضع القيروان التي تأسست سنة ٥٠هـ، وأنّ مؤسسها عقبة بن نافع بن قيس الفهري الذي بعثه معاوية ابن أبي سفيان لتحرير إفريقية، والظاهر أنّ الاسمين: إفريقية والقيروان مترادفين إلى حد ما في تلك المرحلة التاريخية؛ إذ أشار المؤرخون إلى أنّ عقبة بن نافع حرّرَ إفريقية وملكها المسلمون واستقروا فيها واختط مدينة القيروان، فكأن إفريقية هي كالقيروان أو بمعنى أوسع: تونس[٦١].

أسهب د. عبد الجبار ناجي في دراسة عوامل تأسيس القيروان[٦٢]؛ إذ شهدت القيروان بعد تأسيسها تطورات عمرانية واجتماعية سريعة، وبخاصة بعد اتساع نطاق هذه الجبهة عسكريًا، فصارت القبائل العربية تتوافد على المنطقة، مما أدى إلى زيادة حجمها السكاني، وقد استغرق بناء القيروان خمس سنوات ٥٠ – ٥٥هـ، وصارت عاصمة إفريقية؛ إذ ضمت ديوانّ جميع المغرب وبها دار السلطان، وكانت مقر ولاية الوالي.

وبخصوص خطط القيروان، ومنها مسجدها الجامع لابد من أن نشير إلى أنه ليست هناك معلومات وافية عن الأسس الهندسية والعمرانية التي استند عليها توزيع خطط القيروان ووحداتها العمرانية، على عكس ما نملك من معلومات بشأن المدن الإسلامية الأخرى، وكل مالدينا من معلومات تشير إلى أنّ عقبة بن نافع بعد اختط اطه المسجد الجامع ودار الإمارة، أقطع الناس المواضع لاتخاذ مساكنهم، فأسهم هؤلاء في إعمار المدينة، وامتدت حركة البناء والعمران في الموضع – كما ذكرنا – خمس سنوات ٥٠ – ٥٥هـ، ومع كل ماسبق نستطيع القول أن عقبة تأثر بتخطيط المدن العربية الأخرى السابقة التي استندت على الأساس القبلي، وهو استناد توافقه طبيعة المرحلة التاريخية وطبيعة التكوين الاجتماعي للجيش المرافق لعقبة[٦٣].

تتفق الروايات على أن عقبة خطّ أول خطة في الموضع المنتخب بعد أنّ استقر رأيه، وهو المسجد الجامع ودار الإمارة، وهناك قصة تبين حيرة عقبة قبل بنائه المسجد الجامع تتعلق بتحديد الوجهة الصحيحة للقبلة، فبات ليلته وهو مهموم، فإذا به يسمع قائلًا يقول: ((في غد ادخل الجامع فإنك تسمع تكبيرًا فاتبعه فأي موضع انقطع الصوت فهناك القبلة التي

رضيها الله للمسلمين بهذه الأرض))، فلما أصبح الصباح دخل موضع الجامع وسمع الصوت ووضع القبلة[٦٤]، وتوضح لنا هذه القصة أنَّ البناء لم يكن قائمًا، وأنَّ تحديد القبلة لم ينته بعد، في حين أن رواية البلاذري[٦٥] لا تشير إلى مسألة القبلة فقط، إنما ذكرت أن عقبة بن نافع الفهري لما أراد تمصير القيروان فكر في موضع المسجد، فرأى في منامه كأن رجلا أذّن في الموضع الذي جعل فيه مئذنته، فلما أصبح بنى المنابر في موقف الرجل ثم بنى المسجد، وهكذا بدأ بناء المسجد. واختط الناس مساكنهم حوله.

وبخصوص مادة بناء المسجد، يبدو أن عقبة استخدم مادتي اللِبن والطين، وذلك اعتمادًا على ماذُكر بأن سور القيروان كان مبنيًا باللبن والطين حين هدمه زيادة الله ابن ابراهيم الأغلبي، وأشار المقدسي إلى أنَّ بيوت الأهالي في القيروان كانت من مدر وآجر، آخذين بنظر الاعتبار أن اشارته تخص القرن الرابع الهجري[٦٦].

لم يستمر بناء عقبة لمسجد القيروان طويلاً؛ إذ قام والي إفريقية حسان بن النعمان الغساني من قبل عبد الملك بن مروان بهدم المسجد الجامع عدا المحراب وإعادة بنائه من جديد، وذلك بعد وصوله إفريقية سنة ٧٤هـ، وقيل أن الهدم وإعادة البناء تمَّ بين سنتي ٧٨ - ٨٣هـ، وقيل أن حسانًا هذا حمل أثناء عملية تجديد المسجد الجامع ساريتين حمراوتين من كنيسة كانت في موضع عُرف في القرن الخامس الهجري ب: القيسارية، وكانتا ساريتين عجيبتين (لم يُر في البلاد ما يقترن بهما)، وقد جعل حسان هاتين الساريتين مقابل المحراب وعليهما القبة المتصلة بالمحراب[٦٧].

تعرض المسجد الجامع في القيروان إلى عدة عمليات من الهدم والبناء والتوسيع والتحسين، ففي خلافة هشام بن عبد الملك كتب إليه عامل القيروان (بشر بن صفوان) كتابًا يخبره فيه بضيق المسجد الجامع بالناس، وأنَّ هناك موضعًا قريبًا منه تعود ملكيته إلى جماعة من قبيلة بهره، فأمره الخليفة بشرائها وإدخالها في المسجد الجامع، كما بنى هذا العامل ماجلًا (مخزن مياه) في صحن المسجد وهو المعروف ب: الماجل القديم، يقع غرب البلاطات وبنى صومعة في بئر الجنان[٦٨]، ويبدو أن بعض الفقهاء كرهوا الصلاة في هذه الزيادة؛ لأن العامل أكره (أجبر) أهلها على بيعها[٦٩].

يعدُّ مسجد القيروان من أبدع مساجد الأمصار الأولى من الطراز العربي، وقد بني سنة ٥٠هـ من قبل عقبة بن نافع الفهري، على نسق المسجد النبوي في المدينة، مثلهُ في ذلكَ مَثل مساجد الأمصار ذات الصحن الأوسط المكشوف، والمصلى المستطيل الممتد أفقيًا على طول جدار القبلة، ومحرابه من أقدم المحاريب الإسلامية؛ إذ يوجد بناء قديم خلف كسوة الرخام المحزم التي تغشي محراب القيروان الحالي ويقال أن محراب عقبة كان الوحيد الذي حوفظَ عليه دون أن يُهدم عندما قرر الأمير زيادة الله الأول إعادة بناء مسجد عقبة سنة ٢١١هـ، وكما

تأسيس مساجد مصر وتونس والأندلس في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي

نوهنا فأنَّ المسجد تناولته أيادي التعديل عدة مرات على عهد أمراء دمشق، إلا أنهم كانوا يتركون المحراب تبركًا ببناء عقبة[٧٠].

كان مسجد القيروان مستطيل الشكل، بلغ عرضه ٧٧ مترًا وطوله ١٢٦ مترًا وفيه فسحة كبيرة وبيتًا للصلاة، وله خمسة أبواب[٧١]، وكان هذا المسجد يشابه في تخطيطه العام مسجد الفسطاط[٧٢]، ولئن أظهر الواقع فيما بعد إنحراف قبلة مسجد القيروان عن القبلة الحقيقية، فإن أي تغيير لم يحدث فيها؛ لأن هذا التغيير يعني تغييرًا في نظام المسجد كله[٧٣]. أما بالنسبة لزخرفة المسجد فمن المؤكد أن محراب المسجد لم يكن مزخرفًا في أول الأمر[٧٤].

وقد ورد وصف المسجد الجامع في القيروان بِكبر المساحة وعظمة البناء، وذلك في العصور اللاحقة بعد بنائه، ذكر المقدسي[٧٥] أنه أكبر من جامع أحمد بن طولون في العسكر في الفسطاط، فكأنَّ مسجد القيروان يحتوي على أعمدة رخامية بيضاء، وأنه كان مفروشًا ومرازيبه من الرصاص، وأنه ماثل للعيان حتى هذا العصر (القرن الرابع الهجري)؛ حيث ينبهر الزائر من عظمة بنائه وكثرة أساطينه، وأما موقعه فكان في وسط الأسواق كما هو الحال في المساجد الجامعة الأخرى، وكانت له عدة أبواب منها: باب السماط وباب الصرافين وباب الحواريين وباب سوق الخميس وباب الميضأة وباب الخاصة (وكان يقع في التمارين) وباب الرهادنة وباب الفضوليين وباب المئذنة وباب الصباغين، وهي أسماء تعكس لنا بوضوح توزيع الأسواق المتخصصة حول المسجد الجامع، وبذلك يمكن اعتبار هذه الوحدة العمرانية بمثابة الوحدة المركزية حيث تتوزع خططها وأسواقها ومحلاتها.

أسهب د. سعد زغلول عبد الحميد[٧٦] في دراسة مسجد القيروان، فوصف منارته وصفًا تفصيليًا؛ إذ ترتفع إلى حوالي (٣١) مترًا وتأخذ شكل البرج المربع الشكل، وطبقاتها الثلاث مربعة الشكل تعلوها قبة، والطبقة السفلى تكوّن بدن المنارة الرئيس، وهي كتلة عظيمة مربعة الشكل مسحوبة إلى أعلى، طول ضلعها الجانبي حوالي ١١ مترًا وارتفاعها حوالي ٢٠ مترًا دون شرفاتها المسننة، ويظن أنها ترجع إلى سنة ١٠٥هـ. وبذلك فهي أقدم المآذن الباقية لنا من العمارة الإسلامية الأولى، والطابق الثاني ارتفاعه خمسة أمتار والثالث ارتفاعه حوالي سبعة أمتار، وهما معتدلان غير مسحوبين إلى الداخل كما هو الحال في البدن[٧٧]، ونرجح أن هذه المنارة هي التي بناها والي القيروان بشر بن صفوانٌ في عهد الخليفة هشام بن عبد الملك سنة ١٠٥هـ.

وهنالك وصف للمسجد من الخارج، تضمنَ شكله المستطيل غير المنتظم، ويزداد عدم الانتظام من الخارج بفضل الدعامات ذات الأشكال والأنواع المختلفة التي تحيط بالمسجد، وتقوم الأبواب في الجنوب الغربي دائمًا بين دعامتين، ومن السمات البارزة من الخارج القباب الخمسة والمئذنة الضخمة. أما أبواب الجامع

السبعة في الحوائط الجانبية، فإثنان منها ينفتحان على المُصلى والأخرى على أروقة الصحن[٧٨].

والمسجد من الداخل عبارة عن غابة من الأعمدة؛ لذا أطلق الاستاذ أحمد فكري اسم: ((الإسكوب)) وجمعها: أساكيب على البلاط الأفقي الموازي لجدار القبلة في المصلى، وذلك تشبيهًا بشوارع النخيل. ففي الجامع ٤١٤ عمودًا تحف بـ: ١٧ رواقًا معظمها من الطراز الروماني أو البيزنطي التي أعيد استخدامها، وأنّ اثنين منها على الأقل من العصر الإسلامي؛ لأنهما يحملان نقشين كوفيين بارزين أحدهما يُعبر عن الشهادة: ((لا إله إلا الله))، والثاني يعبّر عن الرسالة: ((محمد رسول الله))، والأروقة عمودية على جدار القبلة وعلى البلاطات العرضية وعددها ثمانية، ولما كان الرواق الأوسط أكثر اتساعًا وكذلك الأمر بالنسبة لبلاط المحراب، فإنهما يلتقيان عند المحراب في شكل حرف T [٧٩].

أما الصحن فهو عبارة عن مربع تتراوح أضلاعه في الطول مابين ٦٧ و ٥٠ مترًا، والعقود من جهة الشمال قائمة على أعمدة وفي الجهات الأخرى على دعامات أربعة، مع عمودين مستقلين في الواجهة، وتختلف العقود بين مدببة وشكل حدوة الفرس.

والمصلى عبارة عن قاعة أعمدة بها سبعة عشر رواقًا، ولا بأس أن تُكون القواطع حدود الزيادات التي طرأت على بيت الصلاة القديم مرتين، وارتفاع الأعمدة حوالي ٥ر٣ متر، وقطرها مابين ٣٥ – ٤٥ سنتيمترًا وتيجانها مختلفة الأشكال، وكثير منها لها قواعد، ومعظمها بدون قاعدة.

أما أعمدة الرواق الأوسط فارتفاعها حوالي ٢,٢٥ مترًا، وإنّ كانت الأعمدة التي تحمل القبة أمام المحراب أطول منها، وبعضها ملون، والعقود كلها حدوة الفرس مع دورة خفيفة، وعقود القبة حدوية مدببة، وبين تاج العمود وسقوط العقد ثلاثة عناصر، هي: العارضة، وتكون من حجر أو خشب، والجبهة – جبهة العقد، والأفريز (الكورنيش)؛ وذلك لزيادة ارتفاع العمود. وهذا الرواق أكثر اتساعًا من باقي الأروقة[٨٠].

وبخصوص المحراب والقبة أمامه فهما متأخران ومضافان في عهد أبي إبراهيم أحمد الأغلبي سنة ٢٤٨هـ؛ لذلك أشرنا إليهما فقط، دون الخوض في دراستهما[٨١]، أما المنبر والمقصورة فهما متأخران ومضافان في العهد نفسه، ويعد منبر جامع القيروان أقدم المنابر الموجودة حاليًا في مساجد الإسلام، فهو من عمل الأمير أبي ابراهيم أحمد أيضًا، ومن صناعة بغداد، وإنّ كان حفره الخشبي يرجع إلى العصر الأموي، بمعنى أن طراز النحت الأموي على الخشب ظل ساريًا في العصر إلى أكثر من قرن من الزمان. ويرجع تاريخ صنع المقصورة في جامع القيروان إلى سنة ٤٣٠هـ تقريبًا، ويلاحظ فيها استمرار التقاليد العباسية مع التقاليد الفاطمية في شكل متوازٍ[٨٢].

المهم أن زخرفة جامع القيروان تنسجم

تأسيس مساجد مصر وتونس والأندلس في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي

مع عمارة المساجد التي بدأت واستمرت على طول قرنين إلى أنْ تكاملت. فهي عمومًا بسيطة تتفق مع فن القرن الثاني الهجري، ثم ازدادت غنىً وثقلًا في القرن الثالث الهجري. وهكذا بدأ جامع القيروان منذ منتصف القرن الأول الهجري، وأخذ شكله النهائي في منتصف القرن الثالث الهجري، فهو من الأعمال التي أنجزت على عهد الدولتين الأموية والعباسية، لكنه يوضع ضمن طراز المسجد العربي النابع من طراز المسجد النبوي، كما أنه تأثر بالجامع الأموي في دمشق، في أن بلاطة القبلة الأفقية والرواق الأوسط العريضين نوعًا مايعطيان عند تلاقيهما عند المحراب شكل حرف T - كما سبقت الاشارة - مما يجعل ترتيب المصلين في الجامع أشبه بطائر، رأسه الإمام في المحراب، وجناحاه جماعة المصلين بالامتداد الأفقي على طول بلاطة المحراب عن يمين ويسار الإمام، والجسد والذيل جماعة المصلين بامتدادهم الرأسي على طول الرواق الأوسط أوالقاطع العمودي على جدار القبلة وراء المحراب. أما التأثيرات العباسية في مسجد القيروان الجامع، فتظهر في الزخرفة وليس في العمارة، وهذا الأمر ينطبق أيضًا على كل من جامعي: تونس (الزيتونة) وقرطبة[٨٣].

وبخصوص الفعاليات الوظيفية للمسجد الجامع في القيروان، فقد أدى نفس الوظائف التي كانت تؤديها المساجد الجامعة في الأمصار العربية والإسلامية، وفي مقدمتها أداء الواجبات الدينية والاحتفال بالمناسبات وإقامة صلاة الجمعة، واتخاذه مركزًا لاجتماع المسلمين وتداولهم في شؤونهم المختلفة الدينية (الفقهية) والدنيوية، كما اتخذ مركزًا للقضاء وحل الخلافات بين المسلمين، وكأنَّ المسجد مركزًا لاجتماع المسلمين وخروجهم لجهاد أعدائهم، فضلًا عن اتخاذه مركزًا للتعلم والتعليم.

أصبح مسجد القيروان الجامع منارة للعلم في المغرب الإسلامي قاطبة. فهو نواة لواحدة من أهم الجامعات الإسلامية، تخرَّج منه علماء كثيرون يفخر بهم العالم الإسلامي على مر العصور، ومن أشهر العلماء والشيوخ الذين برزوا في هذا المسجد بعلمهم: علي بن زياد تلميذ الإمام مالك بن أنس، وأسد بن الفرات الذي أقام مدة طويلة في المدينة المنورة، ثم ذهب إلى العراق، كما أن القاضي سحنون بن سعيد سافر إلى المدينة المنورة للاستزادة من العلم وعاد إلى القيروان؛ ليلقي دروسه في جامعها وليصبح فيما بعد إمامًا وقاضيًا في القيروان. وهكذا أدى جامع القيروان دورًا علميًا رائدًا ومتميزًا، أغنى بعلومه وثقافته الحياة في شمالي أفريقيا بصورة خاصة، والحياة الفكرية العربية الإسلامية بصورة عامة[٨٤].

٢- جامع الزيتونة:

تقدم العرب لتحرير شمال أفريقيا وتطهيرها من سيطرة الروم، وجاء النصر المبين والفتح العظيم لتونس على يد القائد البطل حسان بن النعمان الغساني سنة ٧٩هـ

في العصر الأموي، واتخذ تونس دار إمارة كبديل للعاصمة الإفريقية القديمة قرطاجة، ولتكون قاعدة بحرية عربية مساعدة للقاعدة البرية في القيروان[٨٥]، دون تحديد دقيق للسنة التي بنيت فيها مدينة تونس.

بعد اتخاذ حسان مدينة تونس قاعدة لفتوحاته في شمال أفريقيا، وتأسيس دار الإمارة فيها، أسس مسجدًا جامعًا فيها، عُرف بـ: جامع الزيتونة، والمسجد الجامع في تونس، وبذلك كان جامع تونس من بناء مُنشئ المدينة حسان بن النعمان الذي جدد جامع القيروان - كما ذكرنا - في الوقت نفسه في حدود سنة ٨٤هـ[٨٦].

كـأنَّ المسجد في بداية تأسيسه بسيطًا في مظهره، وقد بُني في موضع كنيسة للمسيحيين[٨٧]، وبقي المسجد على حاله حتى سنة ١١٤هـ؛ حيث أمر الوالي العربي عبيد الله بن الحبحاب بإعادة بنائه وتجديده، مما يدل على أنه كان موضع اهتمامه الكبير[٨٨]، ثم توالت التغييرات والإضافات على جامع الزيتونة في العصور اللاحقة[٨٩]، وعلى الرغم من أن هذا الجامع كان موضع تحسينات كثيرة، إلا أن المتعارف عليه أنَّ الجامع بقي على ماكان عليه منذ بنائه الأول، مما يجعله في صف مساجد الطراز العربي الأول كجامع القيروان[٩٠].

أما بخصوص تسميته بـ: جامع الزيتونة، فقيل أن حسان بن النعمان وجد زيتونة متفردة في موضعه أو أنه سمي كذلك بسبب شهرة المنطقة بالزيتون[٩١]، وهكذا اتخذ حسان من تونس مركزًا لولايته في شمال أفريقيا، وأسس على ساحل البحر المتوسط قاعدة بحرية قرب مدينة قرطاجة، وقرر العرب بناء دار لصناعة السفن فيها؛ لتزويد الأسطول العربي الناشئ بقطع بحرية للتصدي للروم وتحقيق سيادة العرب على البحر، فراحت هذه المدينة تنمو وتكبر حتى أصبحت مدينة عظيمة[٩٢].

يتكون المسجد من صحن مركزي محاط بالأروقة، والمُصلى ذو الأعمدة له تسعة أروقة موازية لمحور الجامع من الشمال إلى الجنوب، والرواق الأوسط وكذلك بلاطة المحراب أكثر اتساعًا وارتفاعًا من بقية الأروقة والبلاطات (العرضية)، وهما يحملان القبة - التي بنيت سنة ٢٥٠هـ في عهد الأغالبة - في موضع التقائهما، وعلى الطرف الآخر للرواق الأوسط تقوم قبة ثانية تعادل قبة البهو في القيروان[٩٣].

ضم المسجد خمسة عشر رواقًا ترتكز على أربعة عشر عمودًا تتعامد مع حائط القبلة، وكان رواق المحراب أفضل تلك الأروقة، فقد بني من الرخام الأحمر الجميل، عرضه أربعة أمتار وهو أكثر اتساعًا من بقية الأروقة الجانبية وأكثر ارتفاعًا، وقد أُخذت أعمدة الرخام هذه من المعابد والمباني القديمة، أما أعمدة الحرم (مكان الصلاة) فكانت من الرخام الأبيض البديع الشكل، لكنها أقل سُمكًا وارتفاعًا من أعمدة رواق القبلة، وكان للمسجد أربعة أبواب فتحت في الجدران، بابان منها في حائط القبلة الجنوبي ويقعان على جانبي المحراب، والبابان الآخران في

الجهة الغربية للمسجد(٩٤).

أما العقود فلها شكل حدوة الفَرَس، وتقوم على أعمدة قديمة عن طريق ثلاثة عناصر شبيهة بما في القيروان، وهي: الإفريز والجبهة والعارضة، وتختلف القبة عن قبة القيروان وإنّ كانت مثلها أشبه بطاقية مُضَلعة، لكنها ترتكز على قبة مستديرة وليست مثمنة، وهذا يسمح بفتح النوافذ على طول استدارة الرقبة، والمنطقة الرابعة تحت ذلك مما يعادل منطقة الحنايا في القيروان، محلاة بمشكاوات مُسطحة وحنايا شبه إسطوانية لها شكل المحارة، ويعد مسجد الزيتونة من نفس نمط جامع دمشق، من حيث البناء بلونين مختلفين والحجارة المتبادلة من بيضاء وحمراء(٩٥).

أما بالنسبة للجوانب الوظيفية التي أداها مسجد الزيتونة، فهي متعددة كسائر وظائف المساجد الأخرى في الأمصار العربية والإسلامية، فقد كان مركزًا يتعلم فيه الأهالي أصول دينهم ويتدارسون فيه ثقافة العرب وأصول الإسلام، وكأنّ مسجد الزيتونة مركزًا للجهاد والدعوة إلى نصرة المسلمين، فكان قلعة وحصنًا ومركزًا للدفاع والخطط الحربية، يتجمع فيه المجاهدون ويرابط فيه المسلمون استعدادًا للذود عن بلادهم ونصرة دينهم.

كأنّ مسجد الزيتونة معهدًا علميًا درس فيه المسلمون التشريعات الإسلامية وتفسير القرآن وأحاديث الرسول (ﷺ)، على يد كبار التابعين والمجتهدين ممن تلقوا العلم على كبار الصحابة والمحدّثين الأوائل، وقد أضيفت للمسجد مكتبة ضخمة ضمت أنفس المصاحف وكتب الحديث والتفسير؛ لتكون مرجعًا لطلبة العلم ومرجعًا أيضًا لأصول اللغة وقواعدها.

٤- مسجد قرطبة:

بعد أنّ استكمل العرب المسلمون تحرير بلاد المغرب العربي من النفوذ البيزنطي، باستثناء مدينة سبتة ذات القلاع الحصينة التي كان يحكمها (جوليان) من قبل القوط الغربيين، ومن خلال جوليان ولدت رغبة لدى العرب في فتح إسبانيا؛ إذ أدى هذا الحاكم دورًا مهمًا في حث العرب ومساعدتهم على دخول إسبانيا انتقامًا من لذريق ملك القوط لأسباب شخصية، وقد وضع موسى بن نُصير خطة متكاملة لفتح إسبانيا، وأُقرت الخطة من قبل الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك في دمشق، وقام ابن نصير بعدة غارات استكشافية لجس النبض، تبين من خلالها ضعف المقاومة الإسبانية؛ لذا أعد جيشًا كبيرًا من سبعة آلاف محارب، وضع قيادته بيد طارق بن زياد، ليعبر به المضيق إلى إسبانيا، ثم تبعه بجيش آخر بلغ تعداده ثمانية عشر ألف محارب ليتم فتح إسبانيا حتى شاطئ البحر الشمالي عند حدود فرنسا الجنوبية(٩٦).

يرجع تاريخ مدينة قرطبة في إسبانيا إلى أزمان تاريخية قديمة جدًا، وعندما وصلها العرب المسلمون بقيادة مغيث(٩٧) الرومي مولى الخليفة الوليد بن عبد الملك سنة

٩٢هـ، وجدوها مدينة متكاملة محاطة بسور متين حصين يحتوي عدة أبواب، ويحيط بالسور خندق تربطه بالسور قنطرة كبيرة مشهورة، أما داخل المدينة فوجدوا كنيسة وسكة كبيرة تعرف بـ: المحجة العظمى، يسكنها كثير من الناس؛ لذا نستنتج أن العرب لم يكونوا المؤسسين الأوائل للمدينة، ويبدو أنهم اتبعوا – كما هو الحال في مدينة حلب – أسلوب الزيادات والإضافات العمرانية التي تضفي السمات العربية عليها وتوافق رؤيتهم التمدنية[٩٨].

وجه طارق بن زياد مغيث الرومي على رأس قوة تتألف من حوالي سبعمائة فارس باتجاه قرطبة، وعند وصول العرب إليها وجدوها مدينة محصنة بسور متين البناء يحيط بها من كل جانب، ومع تلك الحصانة ووجود الخندق، فقد مَنَّ الله على المسلمين بالنصر وأفلحوا في اقتحام السور من ثغرة موجودة فيه، ودخل مغيث وأصحابه المدينة فاحتل قصر حاكمها، بعد فرار الحامية القوطية المكلفة بحماية المدينة إلى كنيسة تقع في الجانب الغربي منها، فاتخذ مغيث الرومي قصر الحاكم دار إمارة له وبقي فيها حتى تحول عنها بأمر من القائد موسى ابن نصير إلى دار خاصة، باعتبار أن ذلك القصر؛ أي قصر الحاكم أصبح دارًا لأمير المدينة، ويتضح لنا من مجريات الأحداث أن مغيثًا اختار المسجد الجامع في هذه المرحلة التاريخية المبكرة في موضع جاهز، كما هو الحال في اتخاذ قصر الحاكم دار إمارة، ومن المحتمل أن مغيث الرومي لم يرغب في الانشغال ببناء مسجد جامع جديد[٩٩]، ونرجح أنّ سبب ذلك يعود إلى اهتمامه بتوطيد الأمن والاستقرار وترسيخ هيمنة العرب المسلمين على مدينة قرطبة.

حدد بعض الباحثين المحدثين وجود كثير من العناصر المشتركة بين جامع دمشق ومسجد قرطبة الجامع، وهو أمر مقبول؛ لأن كلًا من المسجدين من بناء الأمويين، بغض النظر عن الاختلاف المكاني والزماني لبنائهما من الشام إلى الأندلس.

ترتبط بداية تأسيس جامع قرطبة بقصة شبيهة بقصة جامع دمشق، وهي أنه بني في موضع كنيسة آل نصفها إلى المسلمين عند دخولهم قرطبة سنة ٩٢هـ، وهي كنيسة (سان بسنت)[١٠٠]، فكأن هذا الجامع قد تأثر منذ نشأته بالطراز المسيحي ذي الرواق المركزي الكبير والقاطع الأوسط العريض والرواقين الجانبيين الصغيرين نسبيًا، لكن هنالك اختلافًا بين جامع دمشق وجامع قرطبة وغيره من مساجد الطراز العربي ذي الصحن الأوسط المكشوف على غرار نظام المسجد النبوي في المدينة المنورة، الأمر الذي يتلخص في أن بناء مسجد دمشق تمّ دفعة واحدة في عهد الوليد بن عبد الملك بين ٨٦– ٩٦هـ، وفق خطة موضوعة متكاملة على عكس مساجد الأمصار العربية الطراز، وبخاصة في الفسطاط والقيروان وقرطبة، التي بدأت صغيرة الحجم لتناسب المصر الذي أنشأت فيه، ثم أخذت تكبر مع نمو المصر وتعاظمه حتى أخذت شكلها النهائي خلال عشرات العقود من السنين عندما بلغ

المصر منتهاه من العمران، وبذلك مثلت مساجد الأمصار تاريخ بلادها؛ لذا يمكن القول أن جامع قرطبة يمثل تاريخ الدولة الأموية الثانية في الأندلس[١٠١].

كان اختيار مغيث الرومي كنيسة قرطبة ليكون قسمًا منها مسجدًا جامعًا، ووكل رجل من أصحابه اسمه: حنش الصنعاني لتعيين وجهة قبلة المسجد، كما أناط أمر تأسيس محراب المسجد الجامع إلى شخص آخر هو أبو عبد الرحمن الحبلي، وبقي الجزء الآخر من الموضع يمثل كنيسة للنصارى، وتقع هذه الكنيسة داخل مدينة قرطبة تحت السور، الأمر الذي يجعلنا نرجح السبب الرئيس الذي شجع مغيث الرومي على اختيارها؛ لأنها تقع وسط المدينة تقريبًا، وهي الطريقة المتبعة في اتخاذ المسجد الجامع في المدن العربية، فيصبح المسجد بمثابة المحور المركزي للمدينة الذي تتوزع منه أهم الطرق التي تربط داخلها، وكان موقع الجزء الذي صار المسجد الجامع من الكنيسة يحتل الجانب الغربي في حين ظلت الكنيسة في الجانب الشرقي منه، ولم ينشغل المسلمون خلال تلك المرحلة في التفنن ببناء المسجد الجامع وزخرفته وعمرانه، فكان بناؤه بسيطًا مستخدمين اللبن وسقف بسقائف متلاصقة اتخذت بمدد متعاقبة؛ نظرًا لتزايد عدد المسلمين والمصلين من جهة، وضيق البناء البسيط الذي اتخذ عند دخول المسلمين المدينة من جهة أخرى، فكانوا يزيدون في سقائفه كل مرة إلى أن صارت الزيادات في السقائف عائقًا بوجه المصلين؛ لأن هذه السقائف أقل ارتفاعًا من سابقاتها، وقد اقتصرت الإضافات على الجهة الشمالية من المسجد، التي تتدرج في الارتفاع مما أدى إلى أنّ تكون السقائف المضافة أقل ارتفاعًا من تلك السقائف التي أسست في بداية الأمر، وبقيت أحوال المسجد الجامع هكذا إلى أنّ قام عبد الرحمن الداخل سنة ١٦٨ أو ١٦٩ هـ ببناء المسجد الجامع وتوسيع فنائه[١٠٢].

إن ماقام به الأمير عبد الرحمن الداخل يمثل مرحلة جديدة تتمثل في إعادة بناء مسجد قرطبة وتوسيعه، ولا نريد الخوض في تفاصيل تلك الإضافات؛ لأنها تقع خارج السقف الزمني لدراستنا هذه بعد سقوط الدولة الأموية في بلاد الشام سنة ١٣٢هـ، لكننا نشير إلى أنّ المسجد الجامع في قرطبة شهد تطورًا عمرانيًا كبيرًا في عهد عبد الرحمن الداخل يتناسب مع أمجاد الأسرة الأموية في بلاد الشام، وبلغت كلفة إعادة بنائه (ثمانين ألف دينار)، وامتدت عمليات التعمير والتوسيع هذه أكثر من سنة، فقيل أنّ المسجد الجامع صار مهيئًا للصلاة، على الرغم من وجود بعض النواقص في البناء سنة ١٧٠هـ، وقيل أنه اكتمل في سنة ١٧١هـ، واستمرت الزيادات والإضافات في عهود الأمراء الأمويين من بعده، وقد أسهب المؤلفون في دراستها حتى أواخر القرن الرابع الهجري[١٠٣].

ولتوضيح صورة مسجد قرطبة بعد الزيادات المتلاحقة والتوسيع الذي شمله، ننقل وصف المقري[١٠٤] له إتمامًا للفائدة

وزيادة في الإيضاح؛ إذ يقول: ((والجامع الذي ليس في معمور الأرض مثله وطوله مائة ذراع في عرض ثمانين، وفيه من السواري الكبار ألف سارية، وفيه مائة وثلاثة عشر ثريًا للوقود (الضياء) أكبرها تحمل ألف مصباح، وفيه من النقوش والرقوم ما لا يقدر أحد على وصفه، وبقبلته صناعات تدهش العقول، وعلى فرجة المحراب سبع قسي قائمة على عُمُد طول كل قوس فوق القامة قد تحير الروم والمسلمون في حُسن وضعها، وفي عِضادتي المحراب أربعة أعمدة اثنان أخضران واثنان لازورديان، ليس لها قيمة لنفاستها، وبه منبر ليس على معمور الأرض أنفس منه ولا مثله في حُسن صنعته، وخشبه ساج وأبنوس...)).

أسهب د. سعد زغلول عبد الحميد[١٠٥] في وصف المسجد وعناصره، وأوضح أن الأمر انتهى بمسجد قرطبة في أواخر أيام الأمويين المروانيين في الأندلس، فأصبح يحتل مساحة مستطيل عظيم طوله ١٧٨ مترًا من الشمال إلى الجنوب، وعرضه ١٢٥ مترًا من الشرق إلى الغرب، أي أن مساحته زادت على ٢٢ ألف متر مربع، فكان ثالث جوامع الإسلام اتساعًا بعد كل من جامعي سامراء (٣٨ ألف متر مربع) و (أبو دلف ٢٨ ألف متر مربع). وفي شمال هذا المستطيل يقع الصحن الذي يكاد يشغل بحدود ثلث مساحة الجامع فقط، وكان الاتجاه نحو تقليل مساحة الصحن المكشوف بالنسبة إلى بيت الصلاة، وهو أمر نابع من طبيعة البلاد الباردة إلى حد ما في الشمال، وهذا ماحدث في مساجد الأناضول الباردة من الطراز العثماني.

ومن عناصر المسجد الجامع في قرطبة: الصحن، الذي يُعرف في قرطبة باسم: ساحة البرتقال، وتحيط به أروقة مغطاة بسقف محمول على عقود، وفيه يتبادل كل عمودين مع دعامة، وتنفتح على واجهة الصحن ١٧ عقدًا حدوية؛ ذلك أن موضع العقدين الباقيين يوجد في الرواقين الجانبيين، وكل من تلك العقود يقع بين إطار مستطيل يحده[١٠٦].

وفي الرواق الشمالي للصحن مقابل واجهة بيت الصلاة، كما في القيروان ودمشق، توجد المنارة التي أنشأها عبد الرحمن الناصر، وتحوي ابتكارًا معماريًا جديدًا يتمثل في الدرجين اللذين كان أحدهما للصعود والآخر للنزول، وتجدر الاشارة إلى أنَّ ارتفاع منارة قرطبة يعادل ثلاثة أمثال طول ضلعها المربع السفلي.

وبخصوص بيت الصلاة، كان المصلى غابة من الأعمدة العجيبة في كل اتجاه، فهو يحوي ١٢٩٣ عمودًا مختلفة من الجرانيت واليشب والرخام الأخضر والبنفسجي وغيرهما من المرمر الثمين، والأعمدة التي يبلغ طولها ثلاثة أمتار مدفونة القواعد في الأرض، وهي ذوات تيجان متنوعة[١٠٧].

وفي مجال الزخرفة يلاحظ أن كل هذه العناصر تغطيها سقوف خشبية ذات ألواح وجوائز منحوتة وملونة بألوان زاهية، وزخرفة بيت الصلاة مدهشة تثير الاعجاب، وبخاصة

المحراب والأبواب، وتوجد الزخرفة في كل مكان بالجامع. فحجارة العقود مزخرفة بأفاريز محفورة عناصرها بالنقوش الكتابية والزهرية المنتظمة، كذلك الأمر بالنسبة للواجهات المغطاة بالزخرفة منذ القرن الرابع الهجري[١٠٨].

أما المحراب فيأخذ شكل مشكاة عميقة، وهو مخطط في مستطيل متعدد الأضلاع عقده حدوي الشكل، مسقوف بمحارة، وفي منطقة المحراب يلاحظ إسراف في استخدام العقود المفصصة، وعلى جانبي المحراب لوحتان رخاميتان مُحلاتان بتفريعات المراوح النخيلية وأشجار الحياة، وقد أضفى اختفاء المساحات الخالية من الزخرفة وتفريعات المستنات (الدانتلا) الدقيقة، على المحراب شكلًا رائعًا في فن النحت، ويعد المحراب القطعة الفنية النوذجية في كل المسجد.

أما بخصوص القبة أمام المحراب، فهي تنتقل من القاعدة المربعة إلى الرقبة المثمنة إلى الطاقية المستديرة، وهي تقدم في النهاية ضلوعًا متقاطعة، تقسمها إلى أشكال مثلثية ونجمية بديعة، وبذلك تنتج أشكالًا من حشوات هندسية تُملأ بزخارف وشمسيات بديعة. وهكذا تصل المحاولات الأولى في بناء القبة المضلعة في القيروان وتونس إلى ختام ذروتها[١٠٩].

تمثلت في جامع قرطبة مراحل نضج كثير من العناصر المعمارية والزخرفية، فضلًا عن ظهور عناصر أخرى مثل: المداميك أو الصنجات من لونين مما يعرف بـ: الأبلق، وكذلك العقد المفصص والعقود المتقاطعة والمتشابكة؛ لذلك يحق القول أنَّ العقد الحدوي سوري أصلًا، ونرجح أن سقف الجامع المكون من الجمالون (الجَملون) الخشبي المغطى بالقرميد يمثل نموذجًا سابقًا في المسجد الأقصى، أما بخصوص الدعائم التي تحمل العقود المزدوجة على مستويين، فهي مستوحاة من جامع دمشق[١١٠].

نستنتج مما سبق مدى تأثر بناء جامع قرطبة وزخرفته بكثير من العناصر المعمارية السائدة في بلاد الشام، سواء أفي جامع دمشق أم المسجد الأقصى، مما يؤكد قوة الصلة بين تراث الأمويين في بلاد الشام سابقًا وتراثهم في الأندلس لاحقًا.

وعلى الرغم من تأخر عمارة مسجد قرطبة الجامع إلى العصر العباسي؛ إذ تمت أواخر القرن الرابع الهجري، فإنه بقي وثيق الصلة بطراز المساجد العربية، ومثل هذا يقال عن العمارة المدنية الأموية في الأندلس، ويتمثل ذلك في مدينة الزهراء التي يمكن أن تأتي عقب العمارة المدنية الأموية في بلاد الشام كتطور أخير لها[١١١].

أصبح المسجد الجامع في قرطبة بعد إعادة بنائه من قبل الأمير عبد الرحمن الداخل آية من الروعة في كل جوانبه المعمارية. فقد جعل له عشرين بابًا مغطاة بالنحاس الأندلسي جرى تخريمها بشكل بديع، واشتمل المسجد على ثلاثة أعمدة

مميزة حمراء، كُتب على الأول اسم الرسول محمد ﷺ، وعلى الثاني رسمت صورة لعصا موسى وأهل الكهف، وعلى الثالث صورة غُراب نوح.

من خلال الأوصاف التي سطرها المؤرخون والبلدانيون القدامى عن المسجد الجامع في قرطبة، فضلًا عن دراسات علماء الآثار المحدثين، يتبين لنا بجلاء أن العرب على الرغم من أنهم جعلوا المسجد الجامع البسيط جزءًا من الكنيسة، إلا أنهم بمرور الزمن نشطوا في مجال تعميره وإعادة بنائه وزيادة الكثير من الإضافات والنقوش وأنواع التزيين، التي تدل دلالة واضحة على سُمو ذوقهم المعماري الفني، ذلك البناء الشامخ الذي مازال قائمًا إلى الآن، يحكي قصة واقعية لتطور فهم العرب واهتمامهم المتزايد برفع شأن هذه الوحدة العمرانية المهمة التي ارتكزت عليها خطط المدينة(١١٢).

اتخذ هذا المسجد الجامع موضعًا تجمع حوله بعض المنشآت الإدارية، منها على سبيل المثال دار القُومة الخاصة بقومة الجامع، وتقع إلى الشمال منه، وهنالك دار الصنعة وتقع إلى الغرب من المسجد الجامع، فضلًا عن وجود القصر.

أصبح جامع قرطبة منذ البدايات الأولى لتأسيسه مدرسة وجامعة العلم، وفد إليها طلاب العلم من المغرب العربي وأوروبا، وكان - كما هو الحال في المساجد الجامعة الأخرى - يتحول بعد أوقات الصلاة إلى مدرسة يتحلق العلماء حول أعمدته، يشكلون حلقات للدراسة في شتى العلوم والآداب، فضلًا عما يقوم به من وظائف قضائية وإدارية وسياسية(١١٣). وبذلك يكمل جوانبه الوظيفية المتعددة، وتأتي في مقدمتها وظيفته الدينية المقدسة لأداء الصلاة وصلاة الجمعة وغيرها من الطقوس الدينية في المناسبات الأخرى كالأعياد ومراسيم العبادة في شهر رمضان المبارك، والتجمع للخروج لمقارعة أعداء الإسلام تحت لواء الجهاد في سبيل الله.

الحواشي

١) ابن عبد الحكم أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله، فتوح مصر وأخبارها، (ليدن، ١٩٢٠)، ص٥٦.

٢) المصدر نفسه،ص٥٦-٦٤، البلاذري، أبو الحسن أحمد بن يحيى بن جابر، (ت: ٢٧٩ هـ/٨٩٢م)، فتوح البلدان، بإشراف: لجنة تحقيق التراث، منشورات مكتبة الهلال، (بيروت، ١٩٨٨م)، ص٢١٠ - ٢١١، عمر فروخ، تاريخ صدر الإسلام والدولة الأموية ص ١٠٢- ١٠٣، انظر عن تحرير مصر روايات أخرى: البلاذري، فتوح البلدان ص٢١٢ - ٢١٥.

٣) فتوح البلدان، ص ٢١٤.

٤) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

٥) المصدر نفسه، ص ٢١٧ - ٢١٩، وذكر د.عمر فروخ أن العرب حرروا الإسكندرية صلحًا سنة ٢١هـ، ثم عاد الروم فاستردوها، وبعد أربع سنوات حرر العرب الإسكندرية نهائيًا (أي سنة ٢٥هـ)، وأصبحت مصر كلها في حكمهم، تاريخ صدر الإسلام والدولة الأموية ص١٠٢.

٦) ابن عبد الحكم، فتوح مصر، ص٥٦.

٧) فتوح البلدان، ص ٢١٠.

٨) د.عبد الجبار ناجي، دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية، ص ١٧٨-١٧٩.

٩) فتوح مصر، ص٩١.

١٠) البغدادي، صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق، مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، ج ٢، تحقيق علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، (بيروت، ١٩٥٥م)، ص ١٠٢٦.

١١) انظر: ابن عبد الحكم، فتوح مصر ص٩١، ناجي، دراسات، ص١٧٩-١٨١.

١٢) البغدادي، مراصد الاطلاع، ج ٢ ص ١٠٢٦، ناجي، دراسات ص ١٨١، عن خطط الأهالي في الفسطاط، انظر: المرجع نفسه ص ١٨٦-١٩١.

١٣) فتوح مصر، ص ٩١.

١٤) المصدر نفسه، ص ٩١-٩٢.

١٥) الحموي، معجم البلدان مج ٤ ص ٢٦٥، مراصد الاطلاع، ج ٢ص ١٠٢٦، ابن تغري بردي، أبو المحاسن يوسف، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج ١، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، (القاهرة، ١٣٨٣هـ / ١٩٦٣ م)، ص٦٦، (وذكر أن الموضع كان أصلاً خانًا)، راجع أيضًا: ناجي، دراسات، ص ١٨٢.

١٦) ابن عبد الحكم، فتوح مصر وأخبارها ص ٩٢.

١٧) د.سعد زغلول عبد الحميد، العمارة والفنون في دولة الإسلام، ص ٨٣.

١٨) د.عبد الجبار ناجي، دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية ص١٨٢، د. سعد زغلول، العمارة، ص ٨٣.

١٩) الحموي، معجم البلدان،مج ٤، ص ٢٦٥، القزويني، أخبار البلاد ص ٢٣٦ البغدادي، مراصد الاطلاع ج ٢ ص ١٠٢٦، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة ج١ص٦٧، د.سعد زغلول، العمارة، ص ٨٣، ناجي، دراسات، ص ١٨٢.

٢٠) ابن عبد الحكم، فتوح مصر، ص ٩٨ (عن تفصيل خططهم انظر: المصدر نفسه ص ٩٨-١٢٨)، ناجي، دراسات، ص ١٨٢.

٢١) ابن عبد الحكم، فتوح مصر، ص ٩٢.

٢٢) ناجي، دراسات، ص ١٨٢.

٢٣) د.سعد زغلول، العمارة، ص ٨٢.

٢٤) لوبون، حضارة العرب، ص ٢٢٩.

٢٥) ابن عبد الحكم، فتوح مصر، ص ٩٢، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة ج ١/ ٦٧.

٢٦) لوبون، حضارة العرب، ص٢٢٠.

٢٧) سالم، د.عبد العزيز، المآذن المصرية، منشورات مؤسسة الشباب للطباعة والنشر (بيروت، د.ت)، ص ١٠.

٢٨) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة ج ١ ص٦٨، سالم، المآذن المصرية، ص ١٠.

٢٩) انظر عن وصف جامع عمرو بن العاص: المقدسي، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن ابي بكر، (ت: ٣٨٠هـ / ٩٩٠م)، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم، علق عليه ووضع حواشيه: محمد أمين الضناوي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، الطبعة الأولى، (بيروت، ١٤٢٤هـ / ٢٠٠٣م)، ص ١٦٦، حوري ياسين، المسجد، ص ٩٢.

٣٠) لوبون، حضارة العرب، ص ٢٣١.

٣١) علي الطنطاوي، الجامع الأموي في دمشق، ص٤٨.

٣٢) ابن عبد الحكم، فتوح مصر ص ١٣١، الكندي، محمد بن يوسف، كتاب الولاة وكتاب القضاة، باعتناء: رفن كُست، مطبعة الآباء اليسوعيين، (بيروت، ١٩٠٨ م)، ص ٣٨- ٣٩، الحموي، معجم البلدان مج ٤ ص ٢٦٥، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة ج١ ص ٦٨، ناجي، دراسات، ص١٨٢.

٣٣) الكندي، كتاب الولاة ص ٣٩، ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج١ ص ٦٨.

٣٤) ابن عبد الحكم، فتوح مصر، ص ١٠٧.

٣٥) المصدر نفسه ص ١٣١، الكندي، كتاب الولاة، ص٥١.

٣٦) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج١ ص ٦٨، ناجي، دراسات، ص ١٨٢.

٣٧) كتاب الولاة، ص ٦٠.

٣٨) ذكر ابن تغري بردي أنّ عبد العزيز ابن مروان هو الذي أمر برفع سقف الجامع وكان مطأطأ سنة ٨٩ هـ. النجوم الزاهرة، ج١ ص ٦٩.

٣٩) ابن عبد الحكم، فتوح مصر، ص١٣١.

٤٠) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج١ص٦٩.

٤١) ابن عبد الحكم، فتوح مصر، ص ١٣١- ١٣٢.

٤٢) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة ج١ ص ٦٧، ٧٠.

٤٣) المصدر نفسه، ص ٧٠، وكانت زيادة قرة بن شريك من الجانبين القبلي والشرقي.

٤٤) الحموي، معجم البلدان، مج ٤ ص ٢٦٥.

٤٥) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج١/ ٧٠ – ٧١.

٤٦) المصدر نفسه، ص ٧٠، ولم يزل المنبر كذلك حتى قُلع وكُسر أيام العزيز بالله نزار الفاطمي سنة ٣٧٩ هـ، وجعل مكانه منبر مذهب.

٤٧) مرزوق، محمد عبد العزيز، الفنون الزخرفية الإسلامية في مصر قبل الفاطميين، الطبعة الأولى، المطبعة الفنية الحديثة، (القاهرة، ١٩٧٤ م)، ص ٢٩.

٤٨) فتوح مصر وأخبارها، ص ٤١ – ٤٢.

٤٩) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

٥٠) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة، ج١/ ٧٠.

٥١) ابن بطوطة، ابو عبد الله محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي، (ت:٧٧٩هـ / ١٣٧٧م) رحلة ابن بطوطة، منشورات دار صادر، الطبعة الأولى، (بيروت، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٥م)، ص ٢٣. لين، أدوارد وليم، المجتمع العربي في العصور الوسطى، ترجمة: علي حسني الخربوطلي، الدار القومية للطباعة والنشر، (القاهرة، د.ت)، ص ١٨-١٩، سعد مرسي أحمد وسعيد إسماعيل علي، تاريخ التربية والتعليم، ص ٢٢٩.

٥٢) الماوردي، علي بن محمد بن حبيب البصري، (ت: ٤٥٠هـ / ١٠٥٨م) الاحكام السلطانية والولايات الدينية، (بيروت، د.ت)، ص ٥٣، طلس، التربية والتعليم في الإسلام ص ٦٢، شلبي، تاريخ التربية الإسلامية ص ٩١.

٥٣) ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة ج١/ ٦٨.

٥٤) المصدر نفسه، ج ١ / ٦٩.

٥٥) البلاذري، فتوح البلدان ص ٣١٤ – ٣١٧، وروى عن ابن الكلبي أن أفريقيس بن قيس بن صيفي الحميري غلب على إفريقية في الجاهلية، فسميت به وهو الذي قتل جرجير ملكها. المصدر نفسه، ص ٢٢٧.

٥٦) المصدر نفسه، ص ٣١٧.

٥٧) قال عنها الحموي: ((إنها معربة من الفارسية كاروان))، وقد وردت لفظة قيروان في الشعر الجاهلي، قال أمرئ القيس:

وغارة ذات قيروان

كأن أسرابها الرعال.

معجم البلدان، مج ٤ ص ٤٢٠.

٥٨) للتفصيل انظر: ابن عبد الحكم؛ فتوح مصر وأخبارها، ص ١٨٣ – ١٨٧، البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٢٣- ٢٢٥.

٥٩) ابن عبد الحكم، فتوح مصر، ص١٩٦، البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٢٦ – ٢٢٧، سالم، تاريخ المغرب الكبير، ص ٢٠٥.

٦٠) ناجي، دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية، ص ٢١٢.

٦١) ابن عبد الحكم، فتوح مصر ص ١٩٣ – ١٩٦، البلاذري، فتوح البلدان ص ٢٢٧، الحموي، معجم البلدان مج ٤ص ٤٢١، ناجي، دراسات ص ٢١١ – ٢١٢، فروخ، تاريخ صدر الإسلام ص ١٣١، للتفصيل ينظر: خالد خليل حمودي، مدينة القيروان ومسجدها الجامع، مجلة المؤرخ العربي، العدد السابع عشر، (بغداد، ١٩٨١م)، ص٢٩٦ – ٣١٢.

٦٢) دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية، ص٢١٢ – ٢١٦، وعن مميزات ذلك الموضع، راجع: المرجع نفسه، ص٢١٦ – ٢١٨.

٦٣) المرجع نفسه، ص ٢١٩، فروخ، تاريخ صدر

الإسلام، ص ١٢١.

٦٤) البلاذري، فتوح البلدان، ص ٢٢٧، الحموي، معجم البلدان مج ٤ ص ٤٢١، ناجي، دراسات، ص ٢١٩، سالم، تاريخ المغرب الكبير، ص ٢٠٥ -٢٠٦.

٦٥) فتوح البلدان، ص ٢٢٢.

٦٦) ناجي، دراسات، ص ٢١٩.

٦٧) فكري، أحمد، مسجد القيروان، مطبعة المعارف، (القاهرة، ١٩٣٦م)، ص ١٢، د.سعد زغلول، العمارة والفنون في دولة الإسلام، ص ٢٩١، ناجي، دراسات ص ٢١٩ - ٢٢٠.

٦٨) ذكر د. سعد زغلول عبد الحميد أنه ينسب إلى بشر بن صفوان بناء المئذنة الحالية سنة ١٠٥هـ، العمارة والفنون في دولة الإسلام، ص٢٩١، انظر أيضًا: فكري، مسجد القيروان، ص١٢ - ١٣.

وهناك من ذكر أن المئذنة التي بناها حسان بن النعمان الغساني والتي ماتزال قائمة إلى الآن تعود إلى عهد الخليفة هشام بن عبد الملك، انظر: حوري ياسين حسين، المسجد، ص ١٠٢، وهذا غير صحيح.

٦٩) ناجي، دراسات ص ٢٢٠، وأشار إلى أنَّ عملية هدم وبناء مسجد القيروان تمت في عهد والي القيروان يزيد بن حاتم سنة ١٥٥هـ، وعملية هدم أخرى في عهد زيادة الله بن ابراهيم بن الأغلب، انظر أيضًا: فكري، مسجد القيروان، ص - ١٤، د. سعد زغلول، العمارة والفنون، ص ٢٩١ - ٢٩٢.

٧٠) د. سعد زغلول عبد الحميد، العمارة والفنون، ص٢٩١-٢٩٢.

٧١) أحمد فكري، مسجد القيروان، ص ٢٠.

وذكر د. ناجي أن طول المسجد ٢٢٠ ذراعًا (حوالي ١٠٠م) وعرضه ١٥٠ ذراعًا (٧٥م)، دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية، ص ٢٢٠، ويبدو أن ذلك بعد الزيادة والتوسع في عهد الأغالبة.

٧٢) هل، هي، الحضارة العربية، ترجمة: ابراهيم أحمد العدوي، مكتبة الأنجلو المصرية، (القاهرة، ١٩٥٦م)، ص ١٢٨، انظر أيضًا: فكري، مسجد القيروان، ص ٨٠.

٧٣) أحمد فكري، مسجد القيروان، ص ٢٢.

٧٤) هل، الحضارة العربية، ص ١٢٩.

٧٥) أحسن التقاسيم ص ١٨٣، انظر أيضًا: ناجي، دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية، ص٢٢٠ - ٢٢١.

٧٦) العمارة والفنون، ص ٢٩١ - ٢٩٨، انظر أيضًا: فكري، مسجد القيروان، ص ١٢ - ٢٦.

٧٧) المرجع نفسه، ص ٢٩٢، انظر أيضًا: فكري، مسجد القيروان، ص ٢٣.

٧٨) المرجع نفسه، ص ٢٩٣.

٧٩) د. سعد زغلول عبد الحميد، العمارة والفنون، ص٢٩٤ - ٢٩٥، فكري، مسجد القيروان، ص ٢٤.

٨٠) المرجع نفسه، ص ٢٩٥ - ٢٩٦، فكري، مسجد القيروان، ص ٢١، ٢٤.

٨١) المرجع نفسه، ص ٢٩٦ - ٢٩٧، فكري، مسجد القيروان، ص ٢٢.

٨٢) المرجع نفسه، ص ٢٩٨.

٨٣) حوري ياسين، المسجد، ص ١٢٨ - ١٢٩.

٨٤) محمد الحسيني عبد العزيز، الحياة العلمية في الدولة الإسلامية، ص ١٢٥، د. سعد زغلول عبد الحميد، العمارة والفنون في دولة الإسلام، ص٢٩٩.

٨٥) د. سعد زغلول، العمارة والفنون، ص ٢٩٩، وهناك اختلافات حول تاريخ تجديد حسان لجامع القيروان، فقيل سنة ٧٤ هـ. ناجي، دراسات، ص ٢١٩، وقيل سنة ٧٦هـ. سعد زغلول، العمارة والفنون، ص ٢٩١، وقيل بين ٧٨ - ٨٣هـ. أحمد فكري، مسجد القيروان، ص ١٢.

٨٦) محمد الحسيني، الحياة العلمية، ص ١٢٥، ويذكر أن الكنيسة شيدت في القرن الثامن الميلادي؛ أي القرن الثاني الهجري، وهذا غير صحيح فكيف شيد حسان مكانها الجامع في القرن الأول الهجري؟

٨٧) محمد الحسيني، الحياة العلمية، ص ١٢٦،

سعد زغلول، العمارة والفنون، ص ٢٩٩، ربيس، سليمان مصطفى، بين الآثار الإسلامية في تونس، (تونس، ١٩٦٣م)، ص ٢٨.

٨٨) أعيد البناء في عهد الخليفة العباسي المستعين بالله سنة ٢٥٠هـ من قبل واليه على تونس أبي إبراهيم أحمد بن محمد الأغلبي وعهد أخيه ابو محمد زيادة الله، انظر: محمد الحسيني، الحياة العلمية، ص ١٢٧ ونفس المرجعين الآخرين أعلاه في الهامش ملقبله.

٨٩) د. سعد زغلول، العمارة والفنون، ص ٢٩٩.

٩٠) حوري ياسين، المسجد، ص ١٠٢.

٩١) محمد الحسيني، الحياة العلمية، ص ١٢٦.

٩٢) د. سعد زغلول، العمارة والفنون، ص ٢٩٩ – ٣٠٠.

٩٣) محمد الحسيني، الحياة العلمية، ص ١٢٦.

٩٤) د. سعد زغلول، العمارة والفنون، ص ٣٠٠ – ٣٠١.

٩٥) محمد الحسيني، الحياة العلمية، ص ١٢٥ – ١٢٦، حوري ياسين، المسجد، ص ١٢٩ – ١٣٠.

٩٦) العبادي، د. أحمد مختار، دراسات في تاريخ المغرب والأندلس، (الإسكندرية، ١٩٨٢م)، ص٢ – ٣٥.

٩٧) سماه ابن عبد الحكم: معتب الرومي غلام الوليد ابن عبد الملك، فتوح مصر، ص ٢٠٧.

٩٨) ناجي، دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية، ص ٢٥٣، وقد أسهب في دراسة دواقع اتخاذ العرب مدينة قرطبة مركزًا للجيوش العربية الإسلامية، المرجع نفسه، ص ٢٥٥ – ٢٦١.

٩٩) المرجع نفسه، ص ٢٦٣.

١٠٠) سماها د. عبد الجبار ناجي: كنيسة شنت بنجنت، دراسات، ص ٢٦٣.

١٠١) د. سعد زغلول عبد الحميد، العمارة والفنون في دولة الإسلام، ص ٣٠١ – ٣٠٢.

١٠٢) ناجي، دراسات، ص ٢٦٣ – ٢٦٤.

١٠٣) راجع للتفصيل: المقري، أحمد بن محمد المغربي التلمساني، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، ج٢، دار الكتاب العربي، (بيروت، د. ت)، ص ٩٥ – ١٠٠، د. سعد زغلول عبد الحميد، العمارة والفنون، ص ٣٠٢ – ٣٠٣، ناجي، دراسات، ص ٢٦٤ – ٢٦٥، عبد العزيز سالم، المآذن المصرية، ص ٩، مرزوق، محمد عبد العزيز، الفنون الزخرفية الإسلامية في المغرب والأندلس، ص ٢١.

١٠٤) نفح الطيب، ج ٢ ص ٩٥.

١٠٥) العمارة والفنون في دولة الإسلام، ص ٣٠٤ – ٣٠٨.

١٠٦) المرجع نفسه، ص ٣٠٥.

١٠٧) المرجع نفسه، والصفحة، وعن الأعمدة والعقود، راجع: المرجع نفسه، ص ٣٠٦.

١٠٨) المرجع نفسه، ص ٣٠٦.

١٠٩) المرجع نفسه، ص ٣٠٧.

١١٠) المرجع نفسه، ص ٣٠٧ – ٣٠٨.

١١١) المرجع نفسه، ص ٣٠٨.

١١٢) ناجي، دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية، ص ٢٦٤ – ٢٦٥، وقد أفاض في نقل وجهات نظر المؤرخين والبلدانيين عن المسجد الجامع في قرطبة ومواصفاته الفنية والمعمارية.

١١٣) المرجع نفسه، ص ٢٦٥ – ٢٦٦، انظر أيضًا: حوري ياسين حسين، المسجد، ص ١٢١ – ١٢٢.

المصادر والمراجع

- الأحكام السلطانية والولايات الدينية، للماوردي، علي بن محمد بن حبيب البصري، (ت: ٤٥٠هـ / ١٠٥٨م) (بيروت، د.ت).
- تاريخ صدر الإسلام والدولة الأموية، لعمر فروخ.
- حضارة العرب، للوبون.
- دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية، للدكتور عبد الجبار ناجي.

تأسيس مساجد مصر وتونس والأندلس في القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي

- رحلة ابن بطوطة، لابن بطوطة، أبي عبد الله محمد بن عبد الله اللواتي الطنجي، (ت:٧٧٩هـ / ١٢٧٧م)، منشورات دار صادر، الطبعة الأولى، (بيروت، ١٤٢٥هـ / ٢٠٠٥م.
- العمارة والفنون في دولة الإسلام للدكتور، سعد زغلول عبد الحميد.
- فتوح البلدان، للبلاذري، أبو الحسن أحمد بن يحيى ابن جابر، ت: ٢٧٩هـ/٨٩٢م، باشراف: لجنة تحقيق التراث، منشورات مكتبة الهلال، بيروت، ١٩٨٨م.
- فتوح مصر وأخبارها، لابن عبد الحكم أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله، ليدن، ١٩٢٠.
- الفنون الزخرفية الإسلامية في مصر قبل الفاطميين، لمرزوق، محمد عبد العزيز، الطبعة الأولى، المطبعة الفنية الحديثة، القاهرة، ١٩٧٤م.
- المجتمع العربي في العصور الوسطى، للين، أدوارد وليم، ترجمة: علي حسني الخربوطلي، الدار القومية للطباعة والنشر، (القاهرة، د.ت).
- مدينة القيروان ومسجدها الجامع، لخالد خليل حمودي، مجلة المؤرخ العربي، العدد السابع عشر، (بغداد، ١٩٨١م).
- مراصد الاطلاع على أسماء الامكنة والبقاع، للبغدادي، صفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق، ج ٢، تحقيق علي محمد البجاوي، ط١، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٥٥م.
- معجم البلدان، للحموي.
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، للبردي، أبو المحاسن يوسف، ج ١، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة، ١٣٨٢هـ / ١٩٦٢م.
- وصف جامع عمرو بن العاص، للمقدسي، شمس الدين أبو عبد الله محمد ابن أحمد بن ابي بكر، ت: ٣٨٠هـ / ٩٩٠م.





الرسائل الديوانية بالأندلس في القرن الخامس الهجري

أ. جميلة مفتاح
أكدال - المغرب

تطور أدب الرسائل في عصر ملوك الطوائف بالأندلس في القرن الخامس الهجري تطورًا كبيرًا، وتشعبت مواضيعه واتجاهاته، وأغراضه؛ تبعًا لتشعب أمور الحياة في المجتمع الأندلسي، واقتحم على الشعر ميدانه وشاركه في أغراضه وفنونه. وقد تهيأت للرسائل الديوانية عدة عوامل بوأتها منزلة رفيعة، ومن هذه العوامل ما يتعلق بالانهيار السياسي الذي أصاب الأندلس بعد سقوط الخلافة، وتجزؤ البلاد إلى دويلات صغيرة مستقلة، وما نجم عن ذلك من كثرة المشاحنات والخصومات بين ملوكها، وما كان من نشوب الحروب الداخلية، واشتعال الفتن... إضافة إلى انقسام الأمة واختلاف كلمتها[1]؛ إذ كانت هذه الدول الناشئة بحاجة مُلحَّة إلى الكتابة؛ لتؤدي الأغراض السياسية والاجتماعية والاقتصادية والإدارية والتشريعية وغيرها من المهام التي تتطلبها الدولة. وكان عماد الكتابة الكاتب المُعدّ إعدادًا خاصًا لتأدية هذه المهام، ولهذا أخذ الأمراء والملوك يتنافسون في اجتذاب الكتاب إلى عواصم ملكهم لتأدية هذه المهام، وكانوا يقربونهم ويرفعون من مراتبهم ويشجعونهم ويغدقون عليهم العطايا والصلات.

وأصبحت الكتابة تمنح صاحبها حق الوصول إلى المراتب العليا في الدولة؛ إذ إن الوزارة تتصل قبل كل شيء بالكتابة. فإذا كان الكاتب مثل ابن برد الأصغر وابن زيدون وابن عمار وابن عبدون على مقدرة شعرية ممتازة، صح له أن يبلغ الوزارة، ويكون شعره ميزة تعينه على ذلك، لكنه لو انفرد بالشعر دون الكتابة لما استطاع أن يبلغ تلك الوظيفة، ولو نظرنا في مصادر الأدب الأندلسي لوجدنا أن طبقة الوزارة غالبا ما تتصل بالكتابة[2].

وإن أعظم شاهد لجليل قدر الكتابة، وأقوى دليل على رفعة شأنها، أن الله تعالى

نسب تعليمها إلى نفسه، واعتدّه من وافر كرمه وأفضاله فقال عز اسمه: ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ (١) خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ (٢) اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ (٣) الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ (٤) عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴾[٣]، مع ما يروى أن هذه الآية والتي قبلها مفتتح الوحي، وأول التنزيل على أشرف نبي، وأكرم مرسل (ﷺ) وفي ذلك من الاهتمام بشأنها ورفعة محلها ما لا خفاء فيه[٤].

والكتابة لابدَّ لها من أمور أربعة هي: الألفاظ والخط والقلم والغاية[٥]. أما الملك فإنه يحتاج في انتظام أمور سلطانه إلى ثلاثة أشياء لا ينتظم ملكه مع وقوع خلل فيها: أحدها رسم ما يجب أن يرسم لكل من العمال والمكاتبين عن السلطان ومخاطبتهم بما تقتضيه السياسة في أمر ونهي وترغيب ووعد ووعيد وإحماد وإذمام، والثاني استخراج الأموال من وجوهها، واستيفاء الحقوق السلطانية فيها، والثالث تفريقها في مستحقها من أعوان الدولة وأوليائها الذين يحمون حوزتها، ويسدون ثغورها ويحفظون أطرافها، ويذبون عنها وعن رعاياها، وغير ذلك من وجوه النفقات الخاصة والعامة، ومعلوم أن هذه الأعمال لا يقوم بها إلا كتاب السلطان، ولا سبيل للكتاب إلى الكتابة فيها إلا بالتدبر في صناعة الكتابة، فهي إذًا من أشرف الصنائع لعظيم عائدتها على السلطان والدولة[٦].

فما معنى الرسالة الديوانية؟

يقول الزمخشري في تعريفه للرسالة: «الرسالة من رسل، أي راسله في كذا، وبينهما مراسلات ومكاتبات، وتراسلوا، وأرسلته برسالة وبرسول، وأرسلت إليه أن افعل كذا[٧]»؛ ويقول ابن منظور: «راسله مراسلة، فهو مراسل ورسيل... وجمع الرسالة الرسائل... والاسم الرِّسالة والرَّسول والرَّسيل. والرسول بمعنى الرسالة، يؤنث ويذكر، ويقال هي رسولك[٨]»؛ ويقول جورج غريب: «الرسائل في العرف المسيحي ما كتب به الرسل إلى المسيحيين في شؤون النصرانية[٩]».

والرسالة هي مجموع المعاني ذات الهدف التي يرسلها المرسل بغرض التأثير في المرسل إليه وإحداث استجابة في سلوكه واتجاهه، وهي المادة اللغوية التي يقوم المرسل بإرسالها إلى المرسل إليه، وتأتي على صورة مجموعة من الرموز والمعاني التي تخضع للتأويل عند طرفي عملية التواصل اللغوي[١٠]. ولابدّ لها من أن تحقق هدفين: هدف إبلاغي وهدف بلاغي، ولا تخرج عن مثلث الخطاب: المرسل – الرسالة – المرسل إليه.

بالنسبة للأندلس فالباحث فايز عبد النبي فلاح القيسي يرى أن «الأدباء الأندلسيين يطلقون لفظ رسالة على ما ينشئه الكاتب في نسق فني جميل، ويوجهه إلى شخص آخر، ويشمل ذلك الجواب والخطاب...، وكانوا أيضًا يطلقون لفظ رسالة أحيانًا على القصائد والمقطوعات الشعرية التي ينظمها الشاعر على شكل خطاب موجه إلى صديق أو غيره في أي موضوع[١١]».

ومن الأمثلة على استعمالهم لفظ «كِتاب»، ما جاء في رسالة[١٢] لأبي الوليد إسماعيل الملقب بحبيب خاطب بها المعتضد بن عباد، كتبها على لسان الأزهار، يفضل فيها البهار على الورد؛ أي إنه يفضل المعتضد بن عباد على سائر ملوك الطوائف، وبالأخص ابن جهور الذي شبهه ابن برد في رسالة[١٣] سابقة بالورد، يقول في ذلك: «فأوّل من رأى ذلك الكِتاب، وعاين الخطاب، نواوير فصل الربيع التي هي جيرة الورد في الوطن، وصحابته في الزمن، ولما قرأته أنكرتْ ما فيه، وبنتْ على هدم مبانيه، ونقض معانيه، وعرّفت الورد بما عليه، فيما نسب إليه، من استحقاقه ما لا يستحقه... فكتبت إلى الأقحوان والخيري الأصفر كتابًا قالت فيه: لو استحق الورد إمامة، واستوجب خلافة، لبادرتها آباؤنا، ولعقدها أوائلنا...»، وكذا ما ورد وفي رسالة[١٤] عن المتوكل إلى يوسف ابن تاشفين، يقول فيها: «وكتابي هذا جملة، الشيخ الفقيه الواعظ يفصلها، ومشتمل على نكتة هو يوضحها ويبينها، فإنه لما توجه نحوك احتسابًا، وتكلف المشقة إليك طالبًا ثوابًا، عوّلت على بيانه، ووثقت في عرض الحال عليك بفصاحة لسانه...».

أما الديوان فهو كلمة أعجمية أخذها العرب عن الفرس، ويقصد به الموضع الذي يحفظ فيه ما يتعلق بأمر السلطنة من الأعمال والأموال، وقد عرف تطورًا ملحوظًا، وبزغ فيه كتاب كبار مثل عبد الحميد الكاتب، وكان السلاطين ينتقون كُتّابهم من خيرة العلماء، ويشترطون فيهم عدة شروط، وينتقدون عليه في أبسط الهفوات، فمكانتهم عالية أرفع محل وأشرف قدر. فكانت العناية بالرسائل كبيرة؛ حيث كان الأندلسيون كثيري الانتقاد على كاتب الرسائل، لا يتساهلون معه فيما لو أخلّ بشيء من مقوماتها، ولا يغفرون له زلة، فهو محل إجلال وإكبار مادام متمكنًا من أدواته، وإن نقص عن ذلك «درجة» لم ينفعه جاهه، ولا مكانه من سلطانه، من تسلط الألسن في المحافل، والطعن عليه وعلى صاحبه[١٥].

لذلك يقول ابن بسام في حديثه عن الوزير الكاتب عبد العزيز بن محمد بن أرقم النميري الوادياشي: «أحد كتاب الجزيرة المهرة، والنقدة الشمرة، ممن نهض في الصناعة بالباع الأسد، وأخذ فيها بالساعد الأشد، وجد في معاناتها، واقتصر على كسب آلاتها، وجمع أدواتها، وارتاض في طرقها معيدًا ومبديًا، ورمى إلى أغراضها مصيبا ومخطيًا، حتى تدرج في مدراجها، وخرج على جميع مناهجها، واطلع من ثناياها، وأشرف على خباياها، وجرت بينه وبين طائفة من أهل هذا الشأن، في ذلك الزمان هنات، في ما انتقدوه عليه من ألفاظ وكلمات، وتقعير واستعارات بعيدة...»[١٦].

وبالنسبة للرسالة الديوانية فإن الباحث علي بن محمد له تعريف للنثر الديواني وليس للرسائل الديوانية، ويعني به «كل المراسلات والمخاطبات والوثائق وغيرها من ضروب الإنشاء ذات الطابع الرسمي التي تدخل في باب من أبواب ترتيب الحكم، وتنظيم المملكة، وضبط شؤون الإدارة،

ومراسلة الأطراف التي يكون التعامل معها على وجه من الوجوه داخل البلاد وخارجها، جزءًا من النشاط السياسي[17]، كما يرى أن «كل إنشاء ذو طابع رسمي يصدر من إحدى مصالح الدولة المركزية أو عن تمثيلياتها وامتداداتها المختلفة في مستوى النواحي والجهات، ويقصد به تبليغ المعلومات أو ضبط علاقات الحكم بالأطراف المتعاملة معه داخل الحدود وخارجها... إننا نشترط أن يكون صادرًا عن الهيئات السياسية والإدارية وغيرها من التشكيلات التي كانت تستند إليها تنظيمات الدولة وقتئذ، حتى ولو انحصرت - أحيانًا - في شخص واحد، كأن يكون قاضيًا أو واليًا أو قائدًا إلخ... بشرط أن يتصل إنشاؤه بغرض من أغراض تسيير الدولة، وتنظيم شؤون الحكم. ومن هنا فلسنا نعول على هوية من يصدر عنه الخطاب ما دام من رجال الدولة، بقدر تعويلنا على مضمون الخطاب نفسه[18]».

ويرى الباحث فلاح القيسي أن الرسائل الديوانية هي التي تعالج شؤون الإدارة والتنظيم الداخلي الذي يتعلق بالحياة العامة، وشؤون الرعية[19].

وفي رأيي فإن الرسائل الديوانية هي كل ما ورد من أو إلى السلاطين من رسائل، سواء أكانت من قبل السلاطين أم من قبل من هم أدنى رتبة منهم، المهم أن يكون الطرفين معًا أم أحدهما سلطانًا، وسواء أاتسمت الرسالة بطابع المحلية أم بطابع الدولية، وسواء تضمنت هذه الرسائل موضوعًا سياسيًا أم موضوعًا آخر، وسواء أكانت نثرية أم شعرية أم عبارة عن تواقيع[20]؛ لأن هذه الرسائل وإن كان لها شكل الرسائل الإخوانية، فهي تكون موجهة من طرف أعلى سلطة في البلاد أو موجهة إليه، كما أنه يطلق «لفظ رسالة أحيانًا على القصائد والمقطوعات الشعرية، التي ينظمها الشاعر على شكل خطاب موجه إلى صديق أو غيره في أي موضوع[21]»، ثم إن هذا النوع من الرسائل الشعرية يقتضي أن يجيب المرسل إليه شعرًا. وهناك رسائل زاوجت بين الشعر والنثر، فالرسائل الديوانية مثلاً هي رسائل سياسية أرسلت لغرض تسيير أمور الدولة في غالبها، فعندما نجدها تتزين بألوان من الفنون الأدبية أهمها الشعر. فهذا إنما ينمّ عن مقدرة الكتاب فيحسن التوفيق والجمع بين الأمر السياسي وصياغته بطريقة لا تشعر القارئ بالملل[22]، منبئين عن قدرتهم على الجمع بين المنظوم والمنثور، جلبًا لانتباه القارئ وإظهارًا لثقافتهم الأدبية، وقد «عمد كتاب الرّسائل الديوانية إلى الوضوح في معانيهم وأفكارهم حتى تؤدي الرسالة الغرضَ الذي أنشئت من أجله، وتصل إلى الناس في يسر وسهولة»[23].

أما الباحث علي بن محمد يرى أن المجاملات الاجتماعية الصادرة عن السلطان هي من صميم الإنشاء الديواني حين يقول: «وينبغي أن نشير إلى أننا نعد المجاملات الاجتماعية الصادرة عن قمة السلطة السياسية في صميم الإنشاء الديواني؛ لأن كل ما يصدر عن الرجل الأول في المملكة من المخاطبات والرسائل، له

وجه من وجوه السياسة، وعلاقة ما بتسيير البلاد»[٢٤]. وهي تفيد في كشف النقاب عن حياة السلاطين وعن علاقاتهم الرسمية والخاصة؛ لأن هذه الرسائل تحمل بعدًا سياسيًا بحكم طبيعة المرسل إليه، فمهما كانت العلاقة بين المرسل والمرسل إليه قريبة جدًا، فإنه لا يمكن للكاتب إلا استحضار صورة السلطان أثناء الكتابة، «ولقد تنوعت الموضوعات التي عالجتها هذه الرسائل، وتباينت مقاصدها، وتعددت أشكالها بحسب ما تقتضيه طبيعة الحكم، فكانت مضامينها تعكس معالم الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية، كما كانت تعكس طبيعة الصراع القائم آنذاك، سواء أكان داخليًا على السلطة أم خارجيًا كالصراع مع دول الجوار[٢٥]».

ومهما غلفت الرسالة بالطابع الأدبي الشيّق كالمحاورات مثلاً، إلا أنها تبقى تحمل في طياتها «عناصر أخرى غير جلية لكل قارئ، فالهدف لم يكن عند أصحابها في إقامة حوار خيالي بين الأشجار والأزهار والورود أو الطيور وغيرها، وإنما كانوا يخفون خلفها أهدافًا سياسية واجتماعية رأوا عدم التصريح بها والاكتفاء بالتلميح إليها»[٢٦]. إلا أن الجديد في هذه الرسائل هو أنها نقلت الحديث عن الورود والأزهار... الذي كان حكرًا على الشعر إلى النثر، وبصورة اعتمدت على الاستعارة والأنسنة، فجعلتها تتكلم وتتحاور وتقتنع وتقرر وتنفذ...

وقد شكلت الرسالة في عصر ملوك الطوائف، ظاهرة ذات خصوصيات فنية في الكتابة النثرية الأندلسية على مستوى البناء العام وعلى مستوى العبارة والصياغة الأدبية، وأصبحت سلعة واسعة الانتشار بين كبار الكتاب، وبخاصة الكتاب الشعراء في هذا القرن وما بعده؛ إذ أصبحت شكلا تعبيريًا مفضلاً لديهم تحاورت به على ألسنتهم المدن والأقاليم والقصور، والأدوات كالسيف والقلم، إضافة إلى الورود والأزهار، وأنواع الطيور التي منها الزرزور[٢٧].

وتحدد الباحثة آمنة دهري وجهات الرسائل في أربع[٢٨]، من السلطان إلى الرعية، من الرعية إلى السلطان، في الجهاد وأمن البلاد، وأخيرًا خارجيات الرسائل السلطانية، أي إلى خارج أرض الأندلس.

«والرسالة سواء أكانت مرسلة أم مستقبلة تحمل سطوة الملك وشخصيته، فهو يشعر بذاته، ويرمي إلى بسط سلطة هذه الذات المتعاظمة على غيره، لاسيما في العلاقات المتوترة بين ملوك الطوائف في جميع مراحل تكون الممالك واستمرارها، ويتضح ذلك من الرسائل التي تنطوي على التهديد المعلن أو المبطن أو فرض السيطرة بالحيلة أو بالقوة أو تلك التي حملت رسائل أخرى كالضعف والهوان والاستسلام...».[٢٩]

أما كاتب الرسالة فيكون عادة إما من أصدقاء الملوك أو من كتاب دواوينهم أو أنهم أدباء في مجالسهم[٣٠]. ويشترط في الكتاب عشر صفات وهي[٣١]: الإسلام - الذكورة - الحرية - التكليف - العدالة - البلاغة - وفور العقل وجزالة اللفظ - العلم بمواد الأحكام الشرعية والفنون الأدبية

الرسائل الديوانية بالأندلس في القرن الخامس الهجري

- قوة العزم وعلوّ الهمة وشرف النفس - الكفاية لما يتولاه. وإنني لم أجد أي رسالة ديوانية أندلسية في القرن الخامس الهجري كان الكاتب فيها امرأة؛ نظرًا لوجود شرط الذكورة في الكتابة، كما أن ابن شهيد لم يستطع أن يكون كاتبا عند المظفر بن أبي عامر في عصر الخلافة بسبب بطالته وثقل سمعه، لذلك لم أجد له رسائل كتبها عن أحد الملوك، وإنما وجدت له ثلاث رسائل إحداهن[٣٢] بعثها إلى مجاهد أمير دانية يبين فيها له أنه بريء مما نسب إليه من أكاذيب، والرسالتان الأخرتان[٣٣] بعث بهما إلى المؤتمن ابن عبد العزيز بن أبي عامر.

وأما رفعة محل الكاتب وشرف قدره، فأرفع محل وأشرف قدر، يكاد أن لا يكون عند الملك أخصّ منه ولا ألزم لمجالسته، ولم يزل صاحب هذا الديوان معظمًا عند الملوك في كل زمن، مقدّمًا لديهم على من عداه، يلقون إليه أسرارهم، ويخصونهم بخفايا أمورهم، ويطلعونه على ما لم يطلع عليه أخصّ الأخصّاء من الوزراء والأهل والولد، وناهيك برتبة هذا محلها![٣٤]

وأما لقبه فإنهم كانوا في زمن بني أمية وما قبله يعبّرون عنه بالكاتب... فلما جاءت الدولة العباسية، واستقر السفاح أول خلفائهم في الخلافة، لقب كاتبه أبا سلمة الخلال بالوزارة وترك اسم الكاتب، واستقر لقب الوزارة على من يليها من أرباب السيوف والأقلام إلى انقراض الخلافة من بغداد[٣٥]. وهذا اللقب يطالعنا في الرسائل الأندلسية التي لا ينفكّ الكتاب عن ذكر ألقاب الكتاب بأصحاب الوزارة، والذين كانوا كتابًا وفي نفس الآن شعراء يلقبون بذوي الوزارتين، أمثال ابن زيدون وابن عمار...

ومن مهام الكاتب أنه يوقع على الرسائل وينظر في الرسائل التي تَردُ عليه ويَردُّ عليها، والاهتمام بأمر المراتب الاجتماعية في المكاتبات والمراسلات، وذلك في الافتتاح والدعاء والألقاب وقطع الورق ونحو ذلك، كما يتتبع ما يكتب ويتصفحه قبل إخراجه من ديوانه، وينظر في أمر البريد وأبراج الحمام ومتعلقاته، وفي أمر العيون والجواسيس، وذلك باختيار رجاله وتصريفهم...[٣٦]. وتوجد رسالة[٣٧] لابن طاهر بعثها إلى صاحب قلبيرة، يستدعي منه أقلامًا؛ لأنها غير متوفرة في قطره، ويحدد عددها في سبعة، شرط أن تكون حسنة التقليم، فضية الأديم، طويلة الأنابيب. وهو بهذا الفعل يقوم بدور الكاتب الذي عليه أن يهتم بجلب الورق والأقلام والمداد وغيرها مما يحتاجه في الكتابة؛ لأنه لم يكن يستعمل كاتبًا ينوب عنه في الكتابة، بل كان كاتب نفسه، والسؤال المطروح هنا هو: هل كان بإمكان عبد الرحمن بن طاهر أن يتولى الكتابة في كل القضايا التي تهم مملكته؟ أو أنه كان يفرق في مهامه، فاختار كتابة الإنشاء، وأما كتابة الأموال والخزائن السلطانية والجبايات والخراج والنفقات وكتابة الجيوش ونحوها، فربما خصص لها كاتبا آخر هو المسؤول عنها.

وبما أن الكاتب هو لسان السلطان أو الوالي حينما ينوبُ عنه في كتابة الرسائل،

فإن سمعة الملك أو المملكة تبقى مرتبطة بما يدبّجه، وأية عثرة منه قد تنقص من قدر صاحبه، ولعل مثال حريز الذي كان له كاتب يقال له عبد الحميد بن لاطون، فيه تغفل شديد، عندما أمره أن يكتب إلى المأمون بن ذي النون في شأن حصن دخله النصارى، فكتب[٣٨] رسالة لم يرض عنها السلطان. فجاوب[٣٩] المأمونُ حريزَ على رسالته، سفه فيها من كاتبه، وحطّ من صرخته، ووصفه بالكاتب الأبله الجلف. يقول فيها: «وقد عهدناك منتقيًا لأمورك، نقادا لصغيرك وكبيرك، فكيف جاز عليك أمر هذا الكاتب الأبله الجلف، وأسندت إليه الكتب عنك دون أن تطلع عليه، وقد علمت أن عنوان الرجل كتابه، ورائد عقله خطابه، وما أدري من أي شيء يتعجب منه، هل من تعليقه إن شاء الله تعالى بالماضي أو من حسن تفسيره للقرآن ووضعه مواضعه أو من تورعه عن تأويله إلا بتوفيق من سماع عن إمام أم تهويله لما طرًا على من يخاطبه؟ أو من...؟»

وهناك كتاب آخرون كان لهم دور بارز في الحياة السياسية، مثل ابن عبد البر النمري الذي له رسائل في التشفع للناس عند السلاطين، ورسائل عن الأندلسيين في الدعوة إلى الجهاد حينما هجم المسيحيون عليهم، ومثاله رسالة[٤٠] على لسان أهل بربشتر[٤١]، في رمضان سنة ٤٥٦ هـ إلى معشر المسلمين من الرؤساء والمرؤوسين، يدعونهم إلى الجهاد، لما أسلمهم أميرهم يوسف بن سليمان ابن هود لخطبهم، ووكلهم إلى أنفسهم... فأقام عليهم العدوّ منازلاً أربعين يومًا؛ ووقع بين أهلها تنازع على القوت لقلته، ولما علم العدو بذلك جدّ في القتال، وكان الخطب في هذه النازلة أعظم من أن يوصف أو يُتقصّى[٤٢]. وفي سنة ٤٥٧هـ عقب جمادى الأولى سعى أحمد بن هود الملقب بالمقتدر مع مدد المعتضد بن عباد حليفه إلى بربشتر، وحارب النصارى حتى انتصر عليهم.

وهو نفسه صاحب رسالة[٤٣] بعثها إلى المعتضد بن عباد يهنئه بأخذ شِلب – والملاحظ هنا هو ازدواجية في المواقف – على شاكلة الكتاب الذين كانوا يتغنون بالانتصارات التي يحرزها ملوكهم ضد بعضهم البعض، لا يبالون بعواقب ذلك على أمتهم، مثل الأديب اللغوي أبي صاعد بن الحسن البغدادي في رسالته[٤٤] التي بعثها إلى مجاهد صاحب دانية والجزائر، ويهنئه فيها ويصف ظهوره على خيران وأسره لجماعة من الصقلب[٤٥]. ويصف شعوره المليء بالفرح والبشرى بالنصر، سائلاً الله تعالى أن يرسيه ويخيمه عنده. وأبي الفضل جعفر بن محمد بن شرف في رسالته[٤٦] إلى المعتصم صاحب ألمرية يهنئه بالفتح. وكذا رسالة[٤٧] من أبي مروان بن حيان خاطب بها ابن عباد يهنئه بظهوره على ابن ذي النون بمساعدة ابنه الحاجب سراج الدولة، ومثل هذه الرسائل تعكس مدى عمق الخلافات التي كانت مستشرية ومتفشية بين ملوك الطوائف.

ومن أشهر كتاب الرسائل الديوانية الأندلسية في عصر ملوك الطوائف ابن

الرسائل الديوانية بالأندلس في القرن الخامس الهجري

زيدون٤٨[٤٨] الذي كتب لبني جهور وبني عباد. وابن برد الأصغر[٤٩] الذي كتب لمعن بن صمادح أمير ألمرية. وأبو عمر عبد الله بن عبد البر النمري[٥٠] الذي كتب عن موفق مجاهد وابنه علي بن مجاهد، وكذا عن المعتضد بن عباد وابنه المعتمد، وأبو عبد الله محمد بن أبي الخصال، وأبو عمر بن التاكرني[٥١] الذي كتب لعلي بن مجاهد وللمنصور، وأبو بكر عبد العزيز بن سعيد البطليوسي الذي كتب للمتوكل ابن الأفطس ثم لابن تاشفين، وقد توفي بعد سنة ٥٢٠هـ. وأبو الفضل بن حسداي الإسلامي[٥٢] الذي كتب عن المؤتمن والمقتدر ابني هود. والوزير الفقيه أبو حفص عمر بن الحسن الهوزني (٣٩٢ هـ- ٤٦٠)[٥٣]، وأبو عبد الله البزلياني[٥٤] الذي كتب عن تأييد الدولة وعن حبوس، والوزير الفقيه أبو عبيد الله بن عبد العزيز البكري[٥٥] الذي كتب للمعتضد بن عباد، وأبو الأصبغ بن أرقم[٥٦] الذي كتب عن إقبال الدولة علي بن مجاهد، ثم صار إلى المعتصم محمد بن صمادح، وابن أيمن[٥٧] الذي كتب للمتوكل، وابن عمار[٥٨] وابن القصيرة[٥٩] وابن الجد[٦٠] الذين كتبوا للمعتمد بن عباد، وابن الوكيل[٦١] الذي كتب لابن صمادح. وأبو عمر بن القلاس[٦٢] الذي كتب للمقتدر بن هود...

والملاحظ أن بعض السلاطين تناوب على الكتابة عنهم أكثر من كاتب، مثل علي ابن مجاهد الذي كتب له ابن عبد البر، وابن أرقم، وابن التاكرني، وأبي عبد الله خلصة الضرير..؛ أيضًا المعتمد بن عباد كتب عنه كل من ابن عمار، وابن عبد البر، وأبي الوليد بن طريف وابن القصيرة ... ومن هؤلاء الكتاب من كتب عن سلطانين أو أكثر، مثل أبي عامر بن التاكرني، الذي كتب عن المنصور وعن ابن مجاهد... وابن عبد البر الذي تولى الكتابة عن ابن مجاهد، والمعتضد، والمعتمد...

ويمكن استنتاج أن الكتاب استفادوا من وجود عدة ممالك متطاحنة في هذا العصر؛ لأنه متى ضيّق عليهم الخناق في مملكة ما لسبب من الأسباب، إلا ودبّروا الخروج منها إلى مملكة أخرى، فانتعشت بذلك الحركة العلمية والأدبية...

والملاحظ أن وظيفة الكتاب تجاوزت ما هو رسمي إلى ما هو شخصي، كما هو الشأن في رسالة الهجاء، مما يدفعني إلى القول إن الكتاب كانوا مقربين من السلاطين إلى درجة الإطلاع على أحوالهم النفسية، وما يشعرون به من غيض أو ألم أو فرح... محاولين في نفس الآن التخفيف عنهم بما يناسب ذلك.

ولقد اتخذ الملوك كتابًا ينوبون عنهم في كتابة رسائلهم؛ لأن «الكاتب في كتبه يعبر عن رأي الحاكم أو بمعنى آخر يكتب على لسان الخليفة ما يجب أن يقوله، وما يتمنى أن يسمعه، وما يريد أن يعبر عنه، وكأنه لسان الخليفة الناطق وفكره وقلمه، ومرصده الذي يرصد ويسجل مجريات التحول في أمور الدولة وسياستها[٦٣]». وفي ذلك يقول المُرادي الحضرمي: «من كلام الحكماء

المتقدمين: كاتبك لسانك، وحاجبك وجهك، وعونك يدك، فاختر لنفسك وجهًا ولسانًا ويدًا، وأقل ما يحتاج إليه في الكاتب أن يكون فصيح اللسان، حسن الخط، عارفًا بالآداب، كاتمًا للسر، فما أخل به من هذه الصفات، كان وصمة في مستكتبه وإخلالا بكاتبه[٦٤]».

فكان الذي يتولى الكتابة كاتبًا معدًا إعدادًا خاصًا، «فأخذ الأمراء والملوك يتنافسون في اجتذاب الكتاب إلى عواصم ملكهم... وكانوا يقربونهم ويرفعون من مراتبهم، ويشجعونهم ويغدقون عليهم العطايا والصلات، ولما أصبحت الكتابة هي الأداة الأولى التي كانت تمنح صاحبها حق الوصول إلى المناصب العليا في الدولة؛ إذ إن الوزارة تتصل قبل كل شيء آخر بالكتابة»[٦٥].

كما كان يشترط في الكاتب الحرص على اختيار الألفاظ والعبارات التي تليق بمقام السلطان، والالتزام بالأدب والتأدب مع السلاطين. ففي رسالة الفقيه أبي بكر بن الحسن المُرادي القروي عن أحد السلاطين، جوابًا عن كتاب ورد من بعض العمال الجهّال يهوّل فيه، ولم يلتزم الأدب في مخاطبة سلطانه، يقول فيها: «وقفنا على كتابك الذي طال فقصر، وكبر جرمه فصغر، صدّرته بنون التعظيم، وسطرته بمجدك الحديث والقديم، وخاطبتنا فيه بالألفاظ الحجّابية، التي تخاطب بها غوغاء الرعية، ارجع - أصلحك الله - عن هذا الأدب، وتأدب في خطابك لذوي الرتب، فقد أطلعنا فيك سلطان الحكم؛ لانتسابك إلى اسم العلم»[٦٦].

كما أن بعض السلاطين كتبوا عن أنفسهم، ولم يستعملوا كتابًا ينوبون عنهم، مثل ذي الوزارتين، أبي عبد الرحمن بن أحمد بن إسحاق بن طاهر، والذي يقول عنه ابن بسام إنه «أحد من جمع القديم إلى الحديث، وارتقى من رياسة الأقلام إلى سياسة الأقاليم... فكان أبو عبد الرحمن يكتب عن نفسه بهذا الأفق، كالصاحب بن عباد بالمشرق، وله رسائل تشهد بفضله، وتدل على نبله...[٦٧]» وكان يرسل رسائله مع أشخاص كان يسميهم في رسائله، اهتم بالحديث عن الكتاب والأقلام مما يعني أنه كان على درجة عالية من الثقافة. وزاوج بعض السلاطين بين الأمرين، فتارة يكتبون عن أنفسهم وتارة يكتب عنهم الكتاب الكبار، مثل المعتمد بن عباد، والمتوكل عمر بن المظفر...

وكانوا ينوهون بالكتاب في مراسلاتهم، مثل رسالة[٦٨] أبي عبد الرحمن بن طاهر إلى المقتدر بن هود، يصف فيها الدرجة والمرتبة التي وصل إليها الكاتب أبو الفضل ابن حسداي الإسلامي في الأدب والعلم. ورسالة[٦٩] أخرى منه إلى صاحب ميورقة ناصر الدولة، يشيد فيها ببلاغة الكاتب أبي جعفر بن البني. وكذا رسالة[٧٠] من المقتدر ابن هود، من إنشاء الكاتب أبي الفضل بن حسداي الإسلامي، يشيد فيها بالمكانة التي وصل إليها الحصري في الأدب، بالرغم من كيد الكائدين، وتقوُّل الكاشحين.

وأما فيما يخص المرسل السلطان فإن قوته تختلف وسطوته وسلطته من سلطان

لآخر، بحسب قوة موقفه وقوة شخصيته ومدى ثقته بنفسه، وامتلاكه للعتاد والجيوش، ومدى سيطرته على المال والأرض والجيش. إن هذا الاختلاف هو الذي أدّى إلى اختلاف طريقة كتابة الرسائل الديوانية، فكلما كانت شخصية الملك قوية وكان موقفه موازيًا لقوته كلما أبرزت الرسالة هذه القوة والعكس صحيح. إذًا، فالعلاقة بين طريقة كتابة الرسالة والملك هي علاقة طردية بحتة، تعتمد على طرفين هما قوة الملك وأسلوب صياغة محتوى الرسالة[٧١]. لاسيما إذا أضفنا أنه قد يجتمع للسلطان الواحد أن يكون حاكمًا وكاتبًا وشاعرًا وناقدًا في آن واحد، بحكم نشأته العلمية.

لذلك كانت العناية بالرسائل كبيرة؛ حيث كان الأندلسيون كثيري الانتقاد على كاتب الرسائل، لا يتساهلون معه فيما لو أخلّ بشيء من مقوماتها، ولا يغفرون له زلة. فهو محلّ إجلال وإكبار ما دام متمكنا من أدواته، وإن نقص عن ذلك «درجة» لم ينفعه جاهه، ولا مكانه من سلطانه، من تسلط الألسن في المحافل، والطعن عليه وعلى صاحبه[٧٢].

وأما حامل الرسائل أو الرسول، فإن بعض الرسائل تضمنت اسمه أو أن صاحب المصنف ذكر الوسيلة التي بها بلغت الرسالة إلى المرسل إليه، مثل ما جاء في رسالة المتوكل إلى يوسف بن تاشفين التي يقول فيها: «وكتابي هذا جملة، الشيخ الفقيه الواعظ يفصلها، ومشتمل على نكتة هو يوضحها ويبينها، فإنه لما توجه نحوك احتسابًا، وتكلف المشقة إليك طالبًا ثوابًا، عوّلت على بيانه، ووثقت في عرض الحال عليك بفصاحة لسانه...[٧٣]». ويقول أيضًا في رسالة أخرى إلى المعتمد: «وعند الوزير الكاتب أبي طالب من بسط هذه النكتة ما أنت بمعاليك تقتضيه منه وتستوفيه، وتأتي متفضلاً من الإيجاب فيه...»[٧٤]. كما كان يستعمل المترجم في فهم الرسائل مثل ما أشارت إليه رسالة[٧٥] المقتدر بالله بن هود إلى راهب فرنسي، يقول في بعض فصولها: «وقد وردا متحمّلاً كتابك[٧٦] فما أوردا إلا كلام البشر الذي جرت عادة أهل الضعف بإيراده عند العجز والفشل، والتبلد والخور، مع التحيّر والانقطاع، والاضطراب في الدّعاوى والأقوال، وادّعيا في أول الأمر من المحال قريبًا مما ادعى الوارد قبلهما[٧٧]، مع تكذيبهما له فيما نقل عنك ثم آلت حالها إلى مثل ما آلت حاله إليه من تكذيب أنفسهما، وتكذيب المعبّر عنهما فيما نقل عنهما، وترجمه من قولهما». ويدل هذا على أن الحديث بين رسل الراهب وبين ابن هود كان يتمُّ عن طريق مترجم.

وكما نلاحظ فإن الفقهاء لعبوا دورًا مهمًا في حمل رسائل الاستغاثة والاستنجاد، وبخاصة الرسائل التي وجهت إلى يوسف ابن تاشفين، نظرًا لحساسية الفترة التي تقتضي أن يكون الرسول عالمًا بأمور الدّين، وبالأخص في جانب الجهاد والشهادة في سبيل الله لنصرة المسلمين والدفاع عن حوزة الدّين... فكانوا يعقدون عليهم الآمال لنجاح سفارتهم. وأحيانًا أخرى تستعمل الحمامة رسولاً بدلاً عن الإنسان،

ويشير إلى ذلك صاحب الحلل في رسالة المعتمد من موقع معركة الزلاقة، إلى ابنه الرشيد بإشبيلية، يبشره فيها بالنصر، يقول المؤلف: «فوصل الحمام من يومه، وقرئت على الناس بمسجد إشبيلية...[٧٨]»، وربما كان الحمام وسيلة شائعة لتبادل الرسائل في هذا العصر.

لقد تنوعت المواضيع التي تطرقت لها الرسائل الديوانية في هذا العصر، وحملت في ثناياها مختلف الجوانب التي يمكن أن يستشف منها القضايا التي شغلت بال السلاطين في هذه المرحلة، ما بين السياسية المحضة والثقافية والشخصية... مثل موضوع المحاورة أو المناظرة، ولهذا اللون من الأطر الفنية أصول مرعية تتناول المتن والسند، والمقدمة والدليل، وحسن التقسيم، وهي رسوم يتسم معها هذا القول بالموضوعية والمعنوية في آن معًا، بالإضافة إلى حسن استخدام الألفاظ الاصطلاحية التي تخدم موضوع المحاورة أو المناظرة... تسهيلاً للفهم وتحديدًا للفكرة، وكلما كانت العبارة دقيقة وواضحة، وبعدت عن الإسهاب الممل والتكرار غير المفيد، كلما اتسمت بالطرافة والابتكار والجدة، ووقعت موقعها من المتناظرين أو المتحاورين، وأدت القصد من ورائها.

وقرت هذه المفاهيم في خاطر الأندلسي فالتزم بها، ووضح ذلك جليًا في مناظراتهم الخيالية كالمناظرة بين السيف والقلم لابن برد الأصغر، والمناظرة بين الورد والنواوير لأبي حفص بن برد وابن الأبار والحميري...

فمن مفضل للورد على جميع الأزهار، ومن مقدم للبهار على غيره، ومن مستحسن للنرجس على سواه...

على أن هذا اللون من التعبير الجديد في بابه، عرف لكتاب الأندلس في القرن الخامس الهجري، ومرده الطبيعة الساحرة الموحية جامدة أو حية، وإظهار مكنون النفس من تفضيل لإقليم على آخر أو مدينة على غيرها، فوق أنه من مظاهر التمهّر في صناعة القول والتفوق فيه، وفيه نزعة قومية وطنية للأندلسيين عامة ولأهل القرن الخامس بخاصة[٧٩]... حمّلوه مضامين تقرًا مما وراء السطور، تحمل أبعادًا سياسية عديدة.

ومن نماذج هذه المناظرات مناظرة السيف والقلم لابن برد الأصغر في رسالته[٨٠] إلى الموفق أبي الجيش مجاهد، والمناظرات بين النواوير، مثل مناظرة ابن برد الأصغر[٨١] خاطب بها أبا الوليد بن جهور، على شكل محاورات يفضل فيها الورد على سائر الأنوار؛ أي ابن جهور على باقي الملوك. وقد عارضها أبو الوليد إسماعيل الملقب بحبيب برسالة[٨٢] خاطب بها المعتضد بن عباد، يفضل فيها البهار على الورد، ويقصد بها تفضيل المعتضد ابن عباد على سائر ملوك الطوائف؛ وثالثة[٨٣] لابن الباجي إلى المقتدر بالله بن هود يفضل فيها البهار على سائر الورود، ولأبي الفضل ابن حسداي الإسلامي رسالة[٨٤] إلى المقتدر على لسان النرجس، يتمنى فيها أن يفضله المقتدر على باقي الكتاب، وأن يبعد

عنه الحاسدين وذلك بصدهم، ويستغرب من تفضيل الملك الورد عليه، إضافة إلى نوع آخر من المفاضلات كالمفاضلات بين القصور والتي لا يصرح بالأفضلية؛ لأن السلطان يبقى صاحب الرأي والقرار، مثل الرسالة[٨٥] التي كتبها أبو جعفر بن أحمد: أنشأها على لسان القصر المبارك، وهو قصر القاضي عباد، كان مركزًا للرئاسة وله أسبقية بالفضل؛ إذ انتقل عنه الحفيد المعتمد بن عباد إلى القصر المكرم من قصور إشبيلية، فيفتخر القصر المبارك بكونه كان مركزًا للحكم، وملجأ كل محتاج، ومــأوى كل خـائـف، وأن اسمه خلد بين القصور، كما أنه يفتخر بتجديد معالمه لما أراد المعتمد السكن فيه، ثم يعزي نفسه بتحوّل المعتمد عنه ويتقبل ذلك بصدر رحب؛ لأن هذا هو حال الدنيا. والجواب عن ذلك من إنشائه أيضًا[٨٦] على لسان القصر المكرّم، الذي يبدأه بشكر القصر المبارك على تقبله بصدر رحب تحوّل المعتمد عنه.

أيضًا انتشرت ظاهرة المعارضات، وهي تشكل جزءًا مهمًا من ظاهرة السلاسل الأدبية التي كانت مألوفة في الأدب الأندلسي في هذا القرن؛ إذ كانت رسالة واحدة تثير كتابة رسائل أخرى، لاسيما حين يدخل حلبة النزال كتاب آخرون بقصد إظهار براعتهم واقتدارهم في القول، ثم مجاراة الرسالة الأصل ومحاولة التفوق عليها[٨٧]. ومثاله الرسائل التي عارض بها الكتاب رسالة[٨٨] من المعتضد بن عباد إلى ابن أبي عامر، من إنشاء الكاتب ابن عبد البر، يشرح فيها الظروف الصعبة التي جعلته يقدم على قتل ابنه إسماعيل خليفته، المرشح لمكانه من بعده، وذلك سنة ٤٤٩ هجرية، بعد أن همّ بغدره في المرة الأولى، فأخذه وثقفه في قصره، ثم ذهب إلى التدبير عليه ثانية من مكان اعتقاله، فقتله هو ومن ساعده على ذلك.

ويقول ابن بسام: «ولما أنشأ أبو محمد رسالته المتقدمة الذكر، تناغت لمّة من كتاب العصر في معارضتها، وقد ذكرت بعض من أجاب عنها[٨٩]، وأذكر أيضًا فصولاً لمن انتصف على زعمه بالمعارضة منها، منهم من أفردت فصلاً في ذكره، ومنهم من لم يقع إليّ شيء من أمره، فلم أجد إلى ذكره سبيلاً...[٩٠]». كما يقول في موضع آخر: «ووجدت لأبي الوليد هذا رسالة[٩١] عارض بها أبا حفص بن برد في رسالته[٩٢] في تقديم الورد على سائر الأزهار، فخرج فيها أبو الوليد - خروج أبي حفص بن برد - على الورد، ودعا إلى البهار، وأسمع سائر الأنوار، فنصبه إمامًا، ولولا اشتهار فضل الورد لكان لزامًا، وقد اقتضبت من الرسالتين فبض فصول، تخفيفًا للتثقيل، وجمعًا للشمل، ومقابلة للشكل»[٩٣].

ولا يمكن أن يُستهان برسائل التدخل للإصلاح بين ملوك الطوائف في قراءة حجم الصراعات التي كانت بين ملوك الطوائف منذ نشأتها، وأخطرها عندما استعانوا بالنصارى في مراحل مبكرة من هذا القرن، ومثاله رسالة[٩٤] من حبوس إلى ابن منذر[٩٥]، من إنشاء الكاتب أبي عبد

الله البزلياني، ينبّه فيها ابن منذر من خطر الاستعانة بالنصارى ضد جيرانه، يقول فيها: «واتصل بي ما وقع بينك وبين المؤتمن وأبي المنذر والموفق وعضد الدولة أبي الحسن، وأنكم اضطررتم إلى إخراج كل فريق منكم النصارى إلى بلاد المسلمين، فنظرت في الأمر بعين التحصيل، وتأولته بحقيقة التأويل، فعظم قلقي، وكثر على المسلمين شفقي، في أن يطأ أعداؤهم بلادهم، ويوتموا أولادهم، ويتسع الخرق على الراقع، وينقطع طمع التلاقي على الطامع. ولو لم تكن - يّا سيّدي - الفتنة إلا بين المسلمين، والتشاجر إلا بين المؤمنين، لكانت القارعة العظمى، والداهية الكبرى، فإذا تأيدنا بالمشركين، واعتضدنا بالكافرين، وأبحناهم حرمتنا، ومنحناهم قوّتنا، وقتلنا أنفسنا بأيدينا، وأدّتنا إلى النّدم مساعينا، كانت الدائرة أمض، والحيرة أرمض، والفتنة أشدّ، والمحنة أهدّ، والأعمال أحبط، والأحوال أسقط، والأوزار أثقل، والمضار أشمل. والله يعيذنا من البوائق، ويسلك بنا أجمل الطرائق».

لكن رسالة[٩٦] التسفيه التي كتبها الحميد ابن لاطون نيابة عن حريز إلى المأمون بن ذي النون في شأن حصن دخله النصارى، والتي راجعه المأمون بن ذي النون عليها، مسفهًا فيها من صرخته. تبين مدى استهتار بعض ملوك الطوائف، وعدم مبالاتهم بسقوط الحصون التي كانت تحت أيديهم، فكان ابن هود هو نفسه صاحب أول مملكة سقطت في يد النصارى سنة ٤٧٨ هجرية، بعد حصار دام تسعة أشهر.

كما ظهرت في هذه الفترة بعض الأصوات التي تبث الخبر إلى ممالك أخرى خارج أرض الأندلس، فتندد بالصراع بين الملوك المسلمين وعدم اكتراثهم بالخطر النصراني المحدق بهم، مع استعماله ضمير «نحن» الذي لا يخليه من المسؤولية التي يتقاسمها مع باقي الملوك في هذا التخاذل والهوان. ففي رسالة[٩٧] علي بن مجاهد من إنشاء ابن أرقم، إلى صاحب إفريقية، يصف فيها المصائب والنكبات التي حلت بالمسلمين في الأندلس من طرف النصارى: «ومما وجب التعريف به ما عم أقطار ثغرنا، وغشي مجامع أفقنا، من تمالؤ النصارى وتضافرهم من كل أوب إلينا، بجمع لا عهد بمثله، ملأ الفضاء، وطبق الأرجاء، وشغلنا بالفتنة بيننا عن تخفيف وطأتهم، وتضعيف سورتهم، فطمسوا الآثار، وجاسوا خلال الديار، موفورين لا مانع لهم، ولا دافع لهم إلا التفاتة الله تعالى لأهل دينه بأن أقل فائدتهم، وخيّب مرامهم، وأطاش سهامهم، والحمد لله على منحته ومحنته».

ثم إن ملوك الطوائف أثقلوا عاتق الرعية عندما كانوا يبعثون برسائل يستعجلون فيها قبض الأموال منهم، حتى تقدم جزية إلى ملك النصارى، بعدما عزم على الخروج إليهم بجموع من الجيوش، مستعدًا لمنازعتهم ملكهم، فجرت مسالمته ومهادنته مقابل مبلغ من المال يقدم إليه، على الرغم من جائحة القحط والجراد التي عمت البلاد، كما في رسالة[٩٨] المعتمد بن عباد التي

الرسائل الديوانية بالأندلس في القرن الخامس الهجري

خاطب بها عماله. وهي رسالة[99] أخرى منه إلى قواد بلاده.

وقليلة هي الرسائل التي جاءت مهددة للنصارى، كما في رسالة[100] من بعض أمراء الثغور إلى قوم من النصارى، يهددهم فيها بإعمال الحرب لاستئصال شأفتهم وصرف معرتهم، وهي من إنشاء الكاتب أبي جعفر ابن أحمد أو رسائل التهديد التي كتبت قبيل معركة الزلاقة.

وقد كثرت الحروب والخصومات بين ملوك الطوائف، وتعددت المعارك مع طمع كل واحد منهم توسيع حدود مملكته على حساب جيرانه، دون مراعاة لحرمة الدين والأخوة. ووثقت لنا الرسائل الديوانية العديد من مظاهر هذه الحروب. ففي رسالة[101] من المعتمد بن عباد، من إنشاء الكاتب ابن عمار (كتبت قبل سنة ٤٧١ هـ)، يستنكر فيها تصرف أحد الثائرين نتيجة تعرضه للحضرة وسائر أعمالها، نتيجة الحسد والعجب، والشره والطمع. فأرسل إليه المعتمد ابنه الظافر مع جيش في شهر رمضان، فحاربه ومن معه حتى هزموا العدو، والذين فروا تبعتهم الخيل حتى النهر، فسقط فيه أكثرهم؛ أما رأس الفتنة فقد سقط عن مركبه، ولولا تدارك أصحابه له لوقع في الأسر عند المعتمد إلى آخر عمره. ورسالة[102] أخرى للمعتمد من إنشاء الكاتب ابن عمار، يشرح فيها سبب قيامه على أهل غرناطة، بعدما هادنهم حينما دعوه إلى الهدنة؛ لأنهم غدروا به في أحد الحصون ولم يتراجعوا عن فعلتهم، ولما رأى المعتمد أن رشادهم لا يرجع، سقاهم بمثل ما سقوه في مدة وجيزة، وكان النصر حليفه. كما يصف الحال التي أصبحت عليها المدينة من نهب وحرق وتدمير على يديه أحالها إلى خراب.

وغيرها كثير من الرسائل التي تبين كثرة الحروب التي كان المعتمد بن عباد يديرها ضد جيرانه، فتارة ضد أهل غرناطة وتارة أخرى ضد صاحب طليطلة، وكذا الحال في مرسية وبياسة وقرطبة... وتبين هذه الرسائل ما كان يعتمده من أساليب في تخريب المدن لاستسلام أهلها.

وأما موضوع المؤامرات ونكث السلم فمثاله رسالة[103] من علي بن مجاهد إلى ابن أبي عامر، من إنشاء الكاتب ابن عبد البر، يعلمه فيها بغدر أخيه حسن له، بعد أن ولاه والده ولاية العهد، وبايعه الناس وأخوه حسن كذلك، ثم نكث العهد وغدر به بتآمر مع المعتضد بن عباد، وما كان من فشل المؤامرة بعناية الله ولطفه الذي أنجاه. وكذا رسالة[104] من المعتضد بن عباد إلى ابن أبي عامر[105]، من إنشاء الكاتب ابن عبد البر، يشرح فيها ظروف الخاصة التي جعلته يقتل ابنه إسماعيل خليفته، ولي عهده، وذلك سنة ٤٤٩ هجرية، بعد أن همّ بغدره في المرة الأولى، فأخذه وثقفه في قصره، ثم ذهب إلى التدبير عليه ثانية من مكان اعتقاله، فقتله هو ومن ساعده على ذلك. ورسالة[106] من المعتمد بن عباد، من إنشاء كاتبه ابن القصيرة، يشرح فيها نكث السلم من طرف أحد جيرانه.

وبخصوص رسائل الاستغاثة والاستنجاد فتوجد رسائل كثيرة بعثها الكتاب بلسانهم أو نيابة عن أهل الأندلس، إلى من يرون فيهم القدرة على مناصرتهم، يستغيثون فيها ويطلبون النجدة من خطر النصارى المحدق بهم، إلا أن هناك رسائل كتبت قبل الحدث البارز بعدما استولى ألفونسو على طليطلة سنة ٤٧٨ هـ؛ ذلك أنه منذ عهد المعتضد بن عباد كان الناس يستنجدون بأمرائهم للدفاع عنهم.

مثال ذلك رسالة[١٠٧] من الوزير الفقيه أبي حفص عمر بن الحسن الهوزني (٣٩٢هـ - ٤٦٠)، خاطب بها المعتضد بن عباد من مرسية، يصف فيها أحوال الحرب ويحض المعتضد على التدخل لإنجادهم. يجيبه المعتضد برسالة[١٠٨] من إنشاء الكاتب الوزير أبي الوليد محمد بن عبد العزيز المعلم، يقول فيها إنه بعث رسله في جميع أنحاء البلاد، لكن المسامع صمت عن الاستجابة. ورسالة[١٠٩] أخرى لابن عبد البر النمري على لسان أهل بربشتر١١٠[١١٠] في رمضان سنة ٤٥٦ هـ إلى معشر المسلمين يدعونهم إلى الجهاد، والانتباه إلى خطورة ما آلت إليه الأوضاع في الأندلس، ورسالة[١١١] من الوزير أبي بكر محمد بن ذي الوزارتين المشرف أبي مروان بن عبد العزيز، كتبها عن أهل قرطبة إلى المستعين بن هود[١١٢]، الذي أكد لهم حلوله عن أحد البلدان وتركها لابن تاشفين ثم عدل عن رأيه في ذلك، ويخبرونه أنهم خاطبوا بذلك ابن تاشفين، وهم يخشون أن ينفض يده من هذا الثغر فيقع المحظور؛ لأنه لا يستطيع الدفاع عنه ضدّ النصارى.

يكشف هذا النوع من الرسائل ما كان يحيط بمدن الأندلس ومعاقله من خطر المدّ الصليبي المحدق بها، معتمدًا على خطاب إذكاء روح الجهاد في أغلبه، واستنفار أنصاره ومؤيديه، لاسترجاع ما أخذ من المسلمين من مدن وقلاع أو لرفع الحصار الذي ضرب على بعض المدن، كما نلمس خطورة الحدث الذي خيم بظلاله على الأندلس، الشيء الذي سيسهم في بلورة المسار الجديد الذي ستعرفه المنطقة والمتمثل أساسا في الاستنجاد بالمرابطين.

وتوجد رسائل كتبها السلاطين إلى يوسف بن تاشفين يستنجدون به ويطلبون منه المساعدة، وعلى رأسهم المعتمد بن عباد، ومثاله رسالة[١١٣] منه إلى يوسف بن تاشفين[١١٤]، يستغيثه فيها ويدعوه إلى نجدة الأندلس من الخطر المسيحي بقيادة الأذفونش، ورسالة[١١٥] أخرى من المعتمد إليه، كتبها حينما خرج الأذفونش في جمع كبير من الإفرنج، يتخلل بلاد الأندلس، فأجفل الناس الذين لجؤوا إلى المعاقل، وخاف ملوك الطوائف على البلاد، ورسالة[١١٦] أخرى من المعتمد إليه، يدعوه فيها إلى نجدة الأندلس من العدو أذفونش، بعدما أصبحت مهددة بزوال الإسلام منها، وهي من إنشاء الكاتب أبي بكر بن الجد. ورسالة[١١٧] عن المتوكل بن الأفطس إلى يوسف بن تاشفين، من إنشاء ابن أيمن، يستصرخه فيها، ويستغيث به لِما أحاط

الجزيرة الأندلسية من بلاء، عند تسلط النصارى عليها، وبدأوا في امتلاك مدنها، فقتل المسلمون وأسروا بعد سقوط مدينة قورية، أما مدينة سرته بقلعتها المحصنة فهي تحاول الصمود، وإن لم يدركها يوسف ابن تاشفين بجيشه، فإنها ستسقط في يد العدو.

وأما المرأة فإن الحديث عنها يكاد يختفي في الرسائل الديوانية في هذا العصر، ولا توجد ضمن الكتاب. والمواضيع التي تتطرق إليها تكاد تنعدم ضمن هذه الرسائل، فقط هناك بعض الرسائل تناولت في متنها موضوع المرأة كما في رسائل التهنئة والتعزية؛ أي تلك الرسائل التي تهنئ وتبارك الزواج للسلطان، ولم نجد من يبارك زواجه إلا والد العروس، وهو أيضًا من فئة الملوك، وكان يراد بمثل هذا الزواج توطيد العلاقات فيما بينهم بعد أن يصبحوا أصهارا، كما وجدت رسالتان عن علي بن مجاهد إلى ابن صمادح، الأولى[118] وردت عنه من إنشاء الكاتب أبي محمد بن عبد الله بن عبد البر، بمناسبة تزويج ابنته من ابن صمادح، وكتب الرسالة وابنته في طريقها عروسًا إليه، يدعو فيها الله أن تصل سالمة، وأن تكون مكرمة عنده، حتى تقرّ عينه وتسرّ نفسه. والرسالة[119] الثانية منه إليه، وهي من إنشاء الكاتب ابن عبد البر أيضًا، يصف فيها الوضع الذي أصبح عليه حالهما بعد أن صارا صهرين، ونلمس فيها إحساسًا صادقًا لأب حزين على فراق ابنته بعد أن زوجها، ولكن في العمق نستشف موقف ابن مجاهد الضعيف الذي يريد أن يقوي علاقته بابن صمادح بهذا الزواج. ورسالة أخرى عن المعتضد بن عباد إلى ابن طولون، في فصل[120] كتبه ابن ثوابة في ذكر ابنته قطر الندى التي تزوج بها، يوصيه فيه أن يحسن معاملتها.

وتوجد رسائل في موضوع التعزية، ومثاله رسالتان[121] لأبي عبد الله محمد بن الخصال، رسالة يعزي فيها بوفاة أخت أحد السلاطين، دعا الله في الأولى أن يذهب عنه النُّوَب والرزايا والحوادث. ودعا السلطان في الثانية إلى التمسك بالصّبر والحلم بطريقة مؤدبة غير مباشرة، حتى يحفظ مقام السلطان الذي هو أسوة لرعيته، ورسالة[122] من عبد الرحمن بن طاهر إلى أحد السلاطين، لما بلغه خبر وفاة والدته التي وصفها بالطاهرة دون الخوض في تفاصيل أخرى عن صفاتها أو أخلاقها الحميدة مثلاً، فيعزيه فيها ويدعو لها بالرحمة ودخول الجنة.

وتوجد رسالة في التظلم[123] من الوزير الكاتب أبي بكر عبد العزيز بن سعيد البطليوسي إلى أحد السلاطين، يطلب منه أن يتدخل؛ ليُعيد ابنا لأخته اسمه عبد الله بن طاهر، بعد أن سرقه منها والده وقربه إلى حضرة السلطان، ورسالة[124] على لسان من فرّ من موضع اعتقال لأبي بكر عبد العزيز ابن سعيد البطليوسي إلى أحد السلاطين، أراد من خلالها إظهار براءته، وتطهير ساحته، وأنه فر منه لما خافه، وأن النسوان كما يورد من أشر خلق الله في الأرض، يطول

مقـالات

استقصاء الأحاديث والأنباء فيما أحدثن من بلوى، وجلبن من شكوى، منذ عصر أمنا حوّاء، وهي الرسالة الوحيدة التي انتقصت من شأن المرأة. وهنالك بعض الرسائل التي تناولت موضوع المرأة في جملة الأحداث التي وقعت للأندلسيين بصفة عامة، منهم المرأة على وجه الخصوص، كالرسائل التي تناولت موضوع الاستنجاد ووصف أحوال المسلمين، وهم تحت وطأة التنكيل بهم من طرف النصارى، والتي تحدثت عن وضع المرأة الذي صارت عليه جراء الهجوم الذي يشنه النصارى عليهم. ومثاله رسالة[١٢٥] لابن عبد البر النمري على لسان أهل بربشتر، في رمضان سنة ٤٥٦ هـ، إلى معشر المسلمين من الرؤساء والمرؤوسين، يدعونهم إلى الجهاد، والانتباه إلى خطورة ما آلت إليه الأوضاع في الأندلس، «من انتهاك تلك النِّعم المدخرات، وهتك ستر الحرم المحجبات، والبنات المخدرات، وما تكشَّف من تلك العورات المستَّرات... وقد صمت الآذان، بصراخ الصبيان، ونياح النسوان، وبكاء الولدان... ولا المرضعة تلوي على رضيعها، ولا الضجيعة ترثي لضجيعها... وقد سيقت النساء والولدان، ما بين عارية وعريان...». ورسالة[١٢٦] أخرى من الوزير الفقيه أبي حفص عمر بن الحسن الهوزني، التي خاطب بها المعتضد بن عباد من مرسية يستنجد به ويصف أحوال البلاد والعباد: «تذر النساء أيامى... فلا أيِّمة إذا لم تبق أنثى...».

ثم رسالة[١٢٧] في التهنئة بالنصر للأديب اللغوي صاعد بن الحسن البغدادي إلى مجاهد يهنئه فيها ويصف ظهوره على خيران وأسره لجماعة من الصقلب: «ولولا أنّي ثبتُّ النَّحيرة، ومحصد المريرة، لكنت كأمّ أبي مزبِّد؛ إذ بعث إليه يحيى بن خالد غلامًا، فقال لها: يا أمّه! وهب لي يحيى «غُ» قالت: وما «غ»؟ قال: لا، قالت وما «لا»؟ قال «مّ» وطبق الميم على شفتيه، فضرطتْ، فقال: الحمد لله، لولا تقطيع الحروف لخريتِ».

إن التشبث بالدين الإسلامي والدفاع عنه أو إعطاء حرية التدين للنصارى يبرز مدى التسامح الديني والتعايش الذي كان يحيى عليه الأندلسيون، فكان الملوك يجسدون هذا التعايش على أرض الواقع، فحينما يعطي الملك علي بن مجاهد أمره في رسالة[١٢٨] بالسماح للنصارى المعاهدين في أعمال مملكته، أن يذكروا اسم أسقفهم في خطبهم ومواعظهم، فهذا يدل على احترام خصوصيات العنصر المشكل لفئة من فئات المجتمع، وعدم إجبارها على اعتناق الدين الإسلامي.

كما أن هنالك بعض الرهبان الذين كانوا يبشرون بدين النصرانية وسط الملوك كما حدث مع المقتدر بالله بن هود صاحب سرقسطة، سنة ٤٥٦هـ - ١٠٦٧م، حينما وجه إليه راهب فرنسي رسالة[١٢٩] يدعوه فيها إلى اعتناق دين المسيحية، فأجابه[١٣٠] الفقيه القاضي الجليل الفاضل أبو الوليد الباجي نيابة عن المقتدر بالله بن هود، أنه يرفض فيه الإيمان بهذا الدين، ويبين له نواقصه بالحجج والدليل، كما يدعوه فيها إلى اعتناق الديانة الإسلامية، والإيمان

الرسائل الديوانية بالأندلس في القرن الخامس الهجري

بآخر الرسل محمد عليه الصلاة والسلام.

إن أغلب هذه الرسائل تطرقت إلى قضايا تروم إلى تحقيق نوع من الاستقرار والاستمرار في منطقة ذاتية، وفي وضع سياسي وعسكري وإقليمي محفوف بالمخاطر، تؤطرها علاقات متداخلة قائمة على المدّ والجزر تبعًا لموازين القوى.

لقد دمرت الأندلس على أيدي أهلها قبل أن يُدمرها النصارى، ففي الوقت الذي كانت فيه الممالك النصرانية تتحالف وتتحد، مع اختلافاتها، من أجل هدف بالنسبة لهم هو أسمى، كانت الممالك الإسلامية تتفرق وتتجزأ، وتضيع وراء خلافاتها الطائفية، مستعينين بالنصارى عدو وجودهم الأكبر، الذي كان يرتقب الفرصة الموالية للانقضاض والقضاء عليهم، وإنه لحال يذكرنا بحال ممالك الطوائف في عصرنا الحالي؛ حيث تفرقت الكلمة فيما بين المسلمين، وكل قطعة جغرافية تسعى إلى الاستقلال وتقرير المصير، مستعينين بالعدو الأكبر الذي ما فتئ يُهيئ الأجواء لخلق النعرات الطائفية تحت مسميات عديدة جديدة. إننا إذا لم نستفد من تاريخنا فما جدوى قراءته والبحث فيه. إن العالم بُني على الاختلاف الذي يضمن الوحدة، وأما الوحدة التي يقصد بها الشبيه فإننا لا نتشابه مع بعضنا البعض ولو داخل نفس الأسرة الواحدة. فالعالم يجتمع ونحن نفترق، أخشى أن تقرأ الأجيال القادمة تاريخنا على أساس أننا كنا هنا ذات يوم، وأن يبكينا الشعراء، وأن نصير فردوسًا ثان مفقودًا، فكم من الجنان سيبكيها الباكون إن بقي منهم بقية؟

الحواشي

١- أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، فايز عبد النبي فلاح القيسي، دار البشير، عمان، الأردن، ط١، ١٩٨٩م، ص: ١٤٣.

٢- المصدر نفسه، ص: ١٤٥.

٣- سورة العلق: ٤

٤- صبح الأعشى في صناعة الإنشا، أحمد بن علي بن أحمد القلقشندي ت ٨١٦هـ (١٣٥٥ - ١٤١٨م)، شرح وتعليق محمد حسين شمس الدين، ج ١، دار الكتب العلمية، دار الفكر، بيروت لبنان، ط ١، ١٤٠٧ هـ- ١٨٨٧ م، ص: ٦٣.

٥- المصدر نفسه، ص: ٦٤.

٦- المصدر نفسه، ص: ٦٦- ٦٧.

٧- أسرار البلاغة، الزمخشري، تعليق محمد أحمد قاسم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط١، ٢٠٠٣م،ص:٣١٢.

٨- لسان العرب، ابن منظور، تحقيق عامر أحمد حيدر، منشورات بيضون، بيروت، ط ٣، ٢٠٠٣، ١، المجلد ١١، ص: ٣٣٦ - ٣٣٨.

٩- أسرار اللغة، جورج غريب، دار الثقافة، بيروت، ط ١، ١٩٧٨م، ص: ٨٣.

١٠- مقاربة منهجية لمهارات التواصل اللغوي من خلال الرسائل السلطانية بالأندلس (عصر ملوك الطوائف)، جميلة بنت سالم الجعدي، رسالة جامعية لنيل شهادة الدكتوراة من جامعة محمد الخامس أكدال الرباط، إشراف د. قاسم الحسيني، ٢٠١٢م، ص: ٩٩.

١١- أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس هجري، ص: ٧٩-٨٠.

١٢- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، ابن بسام الشنتريني، القسم ٢ الجزء ٣، تحقيق إحسان

عباس، دار الغرب الإسلامي ٢٠٠٠، ط ١، ص: ١٠٣- ١٠٤.

١٣- الذخيرة، ٢/٢، ص: ١٠١- ١٠٢.

١٤- الذخيرة، ٢/٢، ص: ٦٥٥.

١٥- النثر الفني عند لسان الدين ابن الخطيب، عبد الحليم حسين الهروط، دار جرير، الأردن، ط١، ٢٠٠٦م، ص:٤٤.

١٦- الذخيرة، ٢/١، ص: ٢٦٠.

١٧- النثر الأدبي الأندلسي في القرن الخامس: مضامينه وأشكاله، علي بن محمد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٠م، ص: ٢٠٨ - ٢٠٩.

١٨- النثر الأدبي الأندلسي في القرن الخامس: مضامينه وأشكاله، ص: ٢١٢.

١٩- أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، ص: ١١١.

٢٠- التوقيع هي التعليقات التي يرد بها أمراء الأندلس على بعض الرسائل والشكاوى التي كانت ترفع إليهم، وقد مالوا فيها إلى الإيجاز والبساطة في التعبير، والابتعاد عن التعقيد والتكلف، «أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري»، ص: ١١٦. وأصل تسميتها من التوقيع على حواشي القصص وظهورها، كالتوقيع بخط الخليفة أو السلطان أو الوزير أو صاحب ديوان الإنشاء أو كتاب الدست (أي الديوان) ومن جرى مجراهم بما يعتمد في القضية التي رفعت القصة بسببها، ثم أطلق على كتابة الإنشاء جملة. انظر(ي) كتاب «صبح الأعشى»، ص: ٨٣.

٢١- أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس هجري، ص: ٧٩ - ٨٠.

٢٢- توظيف الشعر الجاهلي في الرسائل الديوانية والإخوانية الأندلسية في القرن الخامس، ريم صالح الغامدي، رسالة جامعية لنيل الماجستير تحت إشراف الدكتور عبد الله الزهراني. جامعة أم القرى. المملكة السعودية، ٢٠٠٨م، ص: ١٠٤.

٢٣- الترسل في القرن الثالث الهجري، فوزي سعد عيسى، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩١م، ص: ٣١.

٢٤- النثر الأدبي الأندلسي في القرن الخامس: مضامينه وأشكاله، ص: ٢١٢.

٢٥- النثر الفني عند لسان الدين ابن الخطيب، عبد الحليم حسين الهروط، ص: ٤٥.

٢٦- الأدب الأندلسي: القضايا والظواهر، د: قاسم الحسيني، المطابع الحسنية، ط ١، ٢٠٠٧م، ص: ١٦٢.

٢٧- الأدب الأندلسي: القضايا والظواهر، ص: ١٦٢.

٢٨- الترسل الأدبي بالمغرب: النص والخطاب، آمنة دهري، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالمحمدية، ط ١، ٢٠٠٢م، ص: ١٦٢- ١٨٥.

٢٩- مقاربة منهجية لمهارات التواصل اللغوي من خلال الرسائل السلطانية بالأندلس (عصر ملوك الطوائف)، جميلة بنت سالم الجعدي، ص: ٩١.

٣٠- صاحب رسالة التوابع والزوابع، توفي كما ورد في الذخيرة، ١/١ ص: ٢٥٩، يوم الجمعة آخر يوم من جمادى الأولى سنة ٤٢٦ هـ. انظر(ي) هذه الرسائل في الذخيرة، ١/، ص: ١٥٦- ١٦٣، وص: ١٦٣- ١٧٠، وص: ١٨١- ١٨٢.

٣١- صبح الأعشى، ص: ٩٣- ٩٩.

٣٢- الذخيرة، ١/١، ص: ١٨١- ١٨٢.

٣٣- الذخيرة، ١/١، ص: ١٥٦- ١٦٣، وص: ١٦٣- ١٧٠.

٣٤- صبح الأعشى، ص: ١٣٥.

٣٥- صبح الأعشى، ص: ١٢٧.

٣٦- المصدر نفسه، ص: ١٤٥- ١٦٥.

٣٧- خريدة القصر، العماد الأصفهاني، ج ٢، ص: ٢٧٠.

٣٨- نفح الطيب، المقري، تح: إحسان عباس، م ٢، ص: ٥٦٠.

٣٩- نفح الطيب، م ٢، ص: ٥٦٠.

٤٠- الذخيرة، ٢/٣، ص: ١٢٢- ١٢٧.

٤١- فتحها الخليفة عبد الرحمان الناصر سنة ٣١٥هـ.

٤٢- الذخيرة، ٣/٥، ص: ١٢٧- ١٢٩.

٤٣- الذخيرة، ٣/٥، ص: ١٠٠- ١٠١.

٤٤- الذخيرة، ٤/٧، ص: ١٢- ١٣.

٤٥- كان مجاهد صاحب دانية والجزائر وخيران صاحب المرية (بُعيد الفتنة حتى سنة ٤١٩ هـ)، وقد كانت تدور بين هاذين الفتيين العامريين حروب أعرض عن ذكرها صاحب البيان المغرب، ٣/ ١٦٦.

٤٦- الذخيرة، ٣/٦، ص: ٦٥٤- ٦٥٥.

٤٧- الذخيرة، ١/٢، ص: ٤٤٥- ٤٤٦.

٤٨- تسبب في سجنه عبد الله بن أحمد المكوي أحد حكام قرطبة، الذي ولي ما بين ٧ محرم ٤٣٢ هـ و٣ بقين من ربيع الأول ٤٣٥ هـ، انتقل إلى حضرة ابن عباد سنة ٤٤١ هـ. الذخيرة، ١/١، ص: ٢٦١.

٤٩- ابن برد الأصغر، هو أبو حفص من أسرة قرطبية كبيرة، توفي سنة ٤٢٨ هـ، ولعل الرسالة لابن صمادح.

٥٠- جاء في الصلة أنه توفي سنة ٤٥٨ هـ.

٥١- أبو عامر محمد بن سعيد التاكرني، نسبة إلى تاكرنا، وكانت قصبة كورة رندة، قال عنها ابن سعيد في «المغرب» إنها قد خربت.

٥٢- أبو الفضل حسداي بن يوسف بن حسداي الإسرائيلي، كان أبوه يوسف بالأندلس من بيت شرف اليهود، نشأ بدولة ابن هود، أحب جارية فأسلم وتزوجها فحسن ذكره، بلغ رتبة عليا في البلاغة والشعر والأدب. انظر (ي) الذخيرة، ٣/١، ص: ٤٥٨.

٥٣- أبو حفص عمر بن الحسن الهوزني، «طلب العلم على شيوخ الأندلس، ثم ارتحل سنة ٤٤٤هـ، (وابن بسام يقول سنة ٤٤٠ هـ)، وأخذ عن علماء المشرق، وأصبح متفننا في العلوم، ولما قتله المعتضد بن عباد بيده سنة ستين أمر بدفنه بثيابه وقلنسوته، وهيل عليه التراب داخل القصر من غير غسل ولا صلاة». الذخيرة، ٢/١، ص:٦٦.

٥٤- أبو عبد الله محمد بن أحمد البزلياني، أصله من مالقة، كان في خدمة حبوس أولا، ثم انتقل إلى بني عباد سنة ثلاث وأربعين، وقد عزا إليه ابن حيان دورًا في ثورة إسماعيل بن المعتضد على أبيه، وذكر أن المعتضد قتله.

٥٥- (- ٤٨٧ هـ) صاحب المؤلفات اللغوية البارعة مثل شرح الأمالي وفصل المقال، والكتب الجغرافية مثل «المسالك والممالك» و«معجم ما استعجم». الذخيرة، ٢/٢، ص: ١٨٢.

٥٦- الوزير أبو الأصبغ عبد العزيز بن أرقم النميري الوادياشي، سكن المرية، وأقام بدانية مدة عند إقبال الدولة علي بن مجاهد، ثم صار إلى المعتصم محمد بن صمادح، أعجب به المعتمد ابن عباد وأراده لنفسه، لكنه آثر صاحبه عليه لحسن ثقته به، وكان من وجوه رجاله ونبهائه، وقد توجه عنه رسولاً إلى المعتضد بعد ٤٦٠ هـ، توفي في إمارة المعتمد بن عباد. نفح الطيب، ج ٢، ص: ٤٩٨.

٥٧- الكاتب أبو المطرف عبد الرحمان بن فاخر، المعروف بابن الدباغ، فرّ من عند ابن هود إلى المعتمد بن عباد، الذي سفر بينه وبين المتوكل، ثم تشاد مع ابن عمار الذي كان يقدح فيه، ففر إلى المتوكل، الذي وجد عنده ترحابًا كبيرًا، إلى أن اشتعلت بينه وبين الوزير أبي عبد الله بن أيمن صراعات، ففر راجعًا إلى سرقسطة، فقتل في بستان من بساتينها. الذخيرة، ٣/١، ص: ٢٥١ - ٢٥٢ - ٢٥٣.

٥٨- ذو الوزارتين أبو بكر بن عمار، من قرية شنبوس، صاحب المعتمد ووزيره إلى أن داخله العجب، فوثب على مرسية لما أخذها للمعتمد من يد ابن طاهر، ولم ثار عليه ابن رشيق عدل إلى المؤتمن ابن هود، ثم حصل في يد عتاد الدولة صاحب شقورة الذي سلمه للمعتمد، فسجنه في قصره إلى أن قتله بطبرزين شق به رأسه. (المغرب، ج٢، ص: ٣٩٠- ٣٩١).

٥٩- أبو بكر محمد سليمان الكلاعي الإشبيلي، نشأ في دولة المعتضد، ومع المعتمد الذي صار سفيرًا له، نكب مع المعتمد، ثم كتب لابن تاشفين سنة ٥٠٨. (المغرب، ج ١، ص: ٢٥٠).

٦٠- أبو القاسم محمد بن عبد الله بن فرخ بن الجد الفهري، شلبي الأصل، سكن إشبيلية، يقول ابن بسام إنه تقلد وزارة يزيد بن المعتمد، واضطر إلى تولي خطة الشورى، فكان يفتي ببلده لبلة، وإحسان عباس يقول إنه توفي سنة ٤١٥ هـ! أي قبل عصر ملوك الطوائف، فالأكيد أنه ثمة خطأ، انظر (ي) كتاب الذخيرة، ٢/٢، ص: ٢٢٠.»

٦١- يقول إحسان عباس لعله أبو بكر عيسى بن الوكيل اليابري، الذي عاش إلى أيام دولة المرابطين واستعمل على الكتابة بغرناطة.

٦٢- قال المقري في النفح إن بني القلاس من أعيان حضرة بطليوس.

٦٣- أحمد بن يوسف الكاتب الوزير، دراسة أسلوبية في آثاره النثرية، علي إبراهيم أبو زيد، دار المعارف، ط ١، ١٩٩٧م، ص: ٩٣.

٦٤- كتاب السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة، أبو الحسن المرادي الحضرمي، تحقيق سامي النشار، دار الثقافة، البيضاء، ط ١، ١٩٨١م، ص: ٨٣.

٦٥- أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس، ص: ١٤٥.

٦٦- الذخيرة، ٤/١، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٠م، ص: ٢٥٣.

٦٧- الذخيرة، ٣/١، ابن بسام، تح: إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا، ١٩٧٨م، ص: ٢٤ - ٢٥.

٦٨- الذخيرة، ٣/١، ص: ٤٥٨ - ٤٥٩

٦٩- الخريدة، ج ٣، ص: ٣٦٦ - ٣٦٧

٧٠- الذخيرة، ٣/١، ص: ٤٨٥.

٧١- مقاربة منهجية لمهارات التواصل اللغوي من خلال الرسائل السلطانية بالأندلس (عصر ملوك الطوائف)، ص: ٩٢.

٧٢- النثر الفني عند لسان الدين ابن الخطيب، عبد الحليم حسين الهروط، ص: ٤٤.

٧٣- الذخيرة، ٢/٢، ص: ٦٥٥.

٧٤- الذخيرة، ٢/٢، ص: ٦٦٦.

٧٥- رسائل أندلسية، فوزي سعد عيسى، مطبعة المعارف بالإسكندرية، ط ١٩٨٩م، ص: ٢٢٤-٢٤٣.

٧٦- إشارة إلى أن من حمل كتاب الراهب كانا شخصين اثنين.

٧٧- هذا يدل على تكرار الرسائل بين الراهب والمقتدر بالله.

٧٨- الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، مؤلف أندلسي من أهل القرن الثامن الهجري، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، دار الرشاد الحديثة، البيضاء، ط ١، ١٩٧٩م، ص: ٦٣.

٧٩- ملامح التجديد في النثر الأندلسي في القرن الخامس الهجري، مصطفى محمد أحمد علي السيوفي، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥م، ص: ١٢٧-١٢٨.

٨٠- الذخيرة، ١/١، ص: ٤٠٢- ٤٠٧

٨١- الذخيرة، ٢/٢، ص: ١٠١- ١٠٢.

٨٢- الذخيرة، ٢/٢، ص: ١٠٢- ١٠٤. قال ابن بسام في الذخيرة، ق ٢، ج ٢، ص: ١٠٢: «ووجدت لأبي الوليد هذا رسالة عارض بها أبا حفص بن برد في رسالته في تقديم الورد على سائر الأزهار، فخرج فيها أبو الوليد - خروج أبي حفص ابن برد- على الورد، ودعا إلى البهار، وأسمع سائر الأنوار، فنصبه إمامًا، ولولا اشتهار فضل الورد لكان لزامًا، وقد اقتضبت من الرسالتين قبض فصول، تخفيفا للتثقيل، وجمعا للشمل، ومقابلة للشكل.» أسجل هنا اعترافًا من المؤلف ابن بسام باقتضابه فصولاً من الرسائل بحجة التخفيف.

٨٣- الذخيرة، ٢/٢، ص: ١٥٣- ١٥٤.

٨٤- الذخيرة، ٥/٢، ص: ٢٥٣- ٢٥٥.

٨٥- الذخيرة، ٣/٦، ص: ٥٧٠- ٥٧٢.

٨٦- الذخيرة، ٣/٦، ص: ٥٧٢- ٥٧٦.

٨٧- أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس هجري، ص: ١٤٦- ١٤٧.

٨٨- الذخيرة، ٢/١، ص: ١٢٨- ١٤٢.

٨٩- انظر (ي) رسالة مجهولة المصدر في الذخيرة، ٣/١، ص: ١٤٨- ١٤٩، ورسالة عن ابن أبي عامر في الذخيرة، ٣/١، ص: ١٤٩- ١٥٠، ورسالة من علي بن مجاهد من إنشاء الكاتب ابن أرقم في الذخيرة، ٣/١، ص: ١٥٠- ١٥٢.

٩٠- انظر (ي) هذه الرسائل في الذخيرة، ٣/١، تح: إحسان عباس، ط ١، دار الغرب الإسلامي ٢٠٠٠م، ص: ١١٧- ١٢٦.

٩١- الذخيرة، ٢/٣، ص: ١٠٣- ١٠٤.

٩٢- الذخيرة، ٢/٣، ص: ١٠١- ١٠٢.

٩٣- الذخيرة، ٢/٣، ص: ١٠٠- ١٠١.

٩٤- الذخيرة، ١/٢، ص: ٦٢٧- ٦٢٨.

٩٥- منذر بن يحيى، كان رجلا من عرض الجند، وترقى إلى القيادة آخر دولة ابن أبي عامر، وتناهى أمره في الفتنة إلى الإمارة، قتل سنة ٤٣١ هـ على يد رجل من بني عمه، يعرف بعبد الله بن حكم، الذي تولى بعده الإمارة، وكان عاهرًا فأنكر الناس فعله وهموا بقتله، فخرج فارًا بنفسه، فبعثوا إلى سليمان بن هود فولوه على أنفسهم. (أعمال الأعلام، ص: ١٩٠ - ١٩١).

٩٦- النفح، تح: إحسان عباس، م ٣، ص: ٥٦٠ .

٩٧- الذخيرة، ٣/١، تح: إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي ٢٠٠٠م، ط ١، ص: ٢٧٢- ٢٧٣.

٩٨- الذخيرة، ٢/١، ص: ٢٥٢.

٩٩- الذخيرة، ٢/١، ص: ٢٥٢ - ٢٥٣.

١٠٠- الذخيرة، ٢/٣، ص: ٧٦٧- ٧٦٨.

١٠١- الذخيرة، ٢/١، ص: ٢٧٥- ٢٧٦.

١٠٢- الذخيرة، ٢/١، ص: ٢٧٧- ٢٧٨، انظر (ي) كذلك الذخيرة، ٢/١، ص: ٢٧٢- ٢٧٣، و٢/١، ص: ٢٧٣- ٢٧٥، و٢/١، ص: ٢٨٢- ٢٨٣، و٢/١، ص: ٢٧٨- ٢٨٢، و٢/١، ص: ٤١٦- ٤١٧.

١٠٣- الذخيرة، ٣/١، ص: ١٦٩- ١٧١.

١٠٤- الذخيرة، ٣/١، ص: ١٣٨- ١٤٣.

١٠٥- عبد العزيز بن عبد الرحمان الناصر بن أبي عامر العامري، يكنى أبا الحسن، ولد في جمادى سنة ٣٩٧ هـ وبويع ببلنسية في ذي الحجة سنة ٤١١ هـ وتوفي في ذي الحجة سنة ٤٥٢ هـ.

١٠٦- الذخيرة، ٢/١، ص: ٢٧٦- ٢٧٧، و٢/١، ص: ٢٦٦.

١٠٧- الذخيرة، ٢/٢، ص: ٦٨- ٧٢.

١٠٨- الذخيرة، ٢/١، ص: ١١٨- ١١٩- ١٢٠.

١٠٩- الذخيرة، ٢/٥، ص: ١٣٢- ١٣٧، وانظر (ي) كذلك الذخيرة، ٢/٥، ص: ٦٧- ٦٨، و٢/٥، ص: ٦٦- ٦٧، و٢/٥، ص: ٦٨.

١١٠- بربشتر تقع في ناحية وشقة على أحد فروع نهر إيبرة إلى الشمال الشرقي من سرقسطة، أميرها يوسف بن سليمان ابن هود! وفي سنة ٤٥٧ هـ عقب جمادى الأولى سعى أحمد بن هود الملقب بالمقتدر مع مدد عباد حليفه إلى بربشتر، وحارب النصارى حتى انتصر عليهم.

١١١- الذخيرة، ٢/٤، ص: ٤٠٦- ٤٠٨، الرسالة كتبت بعد معركة الزلاقة لأن المستعين بن هود أخذ الخلافة بعد وفاة والده المؤتمن سنة ٤٧٩ هـ.

١١٢- أحمد المستعين بن المؤتمن بن المقتدر بن سليمان بن هود، أخذ الخلافة بعد وفاة والده المؤتمن سنة ٤٧٩ هـ، وقد حاصره النصارى في سرقسطة أو الثغر الأعلى حتى قدم المرابطون سنة ٤٧٩ هـ فرفع الحصار.

١١٣- الحلل، ص: ٤٥- ٤٦.

١١٤- أمير المسلمين يوسف بن تاشفين، من ملوك الدولة المرابطية، توفي سنة ٥٠٠ هـ.

١١٥- وفيات الأعيان، م ٧، ص: ١١٦

١١٦- الحلل، ص: ٤٧- ٤٨.

١١٧- الذخيرة، ٢/٢، ص: ٦٥٢- ٦٥٦.

١١٨- الذخيرة، ٢/١، ص: ١٠١- ١٠٢.

١١٩- الذخيرة، ٢/١، ص: ٩٨- ٩٩.

١٢٠- الذخيرة، ٢/٥، ص: ١٠٢- ١٠٣.

١٢١- الذخيرة، ٢/٦، ص: ٦٠١، و ٢/٦، ص: ٦٠١- ٦٠٢.

١٢٢- الذخيرة، ٢/٥، ص: ٦٤.

١٢٣- الذخيرة، ٢/٤، ص: ٥٧٠- ٥٧١.

١٢٤- الذخيرة، ٢/٤، ص: ٥٧٥- ٥٧٦.

١٢٥- الذخيرة، ٢/٥، تح: إحسان عباس، ط ١، دار الغرب الإسلامي ٢٠٠٠م، ص: ١٢٢- ١٢٧.

١٢٦- الذخيرة، ٢/٣، ص: ٦٨- ٧٢.

١٢٧- الذخيرة، ٤/٧، تح: إحسان عباس، ص: ١٢- ١٣.

١٢٨- محفوظات مكتبة الفاتيكان، روما، عن عبد الله عنان، دول الطوائف، ص: ١٩٩.

١٢٩- رسائل أندلسية، ص: ٢٢٠- ٢٢٣.

١٣٠- المصدر نفسه، ص: ٢٢٤- ٢٤٣.

لائحة المصادر والمراجع

المصادر:

- القرآن الكريم

- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، أبو الحسن علي ابن بسام الشنتريني (ت٥٤٢ هـ)، تحقيق إحسان عباس، الدار العربية للكتاب، ليبيا ـ تونس، ١٩٧٨م.

- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني (ت٥٤٢ هـ)، تحقيق إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي، ط ١، ٢٠٠٠م.

- الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة، أبو الحسن علي بن بسام الشنتريني (ت٥٤٢ هـ)، تحقيق سالم مصطفى البدري، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط ١، ١٩٩٨م.

- الحلل الموشية في ذكر الأخبار المراكشية، مؤلف أندلسي من أهل القرن الثامن الهجري، تحقيق سهيل زكار وعبد القادر زمامة، دار الرشاد الحديثة، البيضاء، ط ١، ١٩٧٩م.

- خريدة القصر وجريدة العصر، عماد الدين الأصبهاني الكاتب، تحقيق أذرتاش أذرنوش، نقحه وزاد عليه: محمد المرزوقي ـ محمد العروسي المطوي ـ الجيلاني ابن الحاج يحيى، الجزء الثالث.

- كتاب السياسة أو الإشارة في تدبير الإمارة، أبو الحسن المرادي الحضرمي، تحقيق سامي النشار، دار الثقافة، البيضاء، ط ١، ١٩٨١م.

- المغرب في حلى المغرب، ابن سعيد المغربي، تحقيق شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ذخائر العرب ١٠، الطبعة الأولى، ١٩٦٤، الجزءان: ١-٢.

- نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، المقري التلمساني، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى، ١٣٦٧ هـ ـ ١٩٤٩ م، المجلدان: ٣-٤.

- صبح الأعشى في صناعة الإنشا، أحمد بن علي بن أحمد القلقشندي ت ٨١٦هـ (١٣٥٥ - ١٤١٨م)، شرح وتعليق محمد حسين شمس الدين، ج ١، دار الكتب العلمية، دار الفكر، بيروت لبنان، ط ١، ١٤٠٧ هـ- ١٨٨٧ م.

- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان (٦٠٨- ٦٨١هـ)، دار صادر، بيروت، لبنان، ١٩٩٤م، الجزء السابع.

المراجع:

- أحمد بن يوسف الكاتب الوزير، دراسة أسلوبية في آثاره النثرية، علي إبراهيم أبو زيد، دار المعارف، ط ١، ١٩٩٧، ص: ٩٣.

- أدب الرسائل في الأندلس في القرن الخامس الهجري، فايز عبد النبي فلاح القيسي، دار البشير، عمان، الأردن، ط١، ١٩٨٩م.

- أسرار البلاغة، الزمخشري، تعليق محمد أحمد قاسم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ط ١، ٢٠٠٢م.

الرسائل الديوانية بالأندلس في القرن الخامس الهجري

- أسرار اللغة، جورج غريب، دار الثقافة، بيروت، ط١، ١٩٧٨م.
- توظيف الشعر الجاهلي في الرسائل الديوانية والإخوانية الأندلسية في القرن الخامس، ريم صالح الغامدي، رسالة جامعية لنيل الماجستير تحت إشراف الدكتور عبد الله الزهراني. جامعة أم القرى. المملكة السعودية. ٢٠٠٨م.
- الترسل في القرن الثالث الهجري، فوزي سعد عيسى، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٩١م.
- دول الطوائف منذ قيامها حتى الفتح المرابطي، وهو العصر الثاني من كتاب دولة الإسلام في الأندلس، محمد عبد الله عنان، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠م.
- رسائل أندلسية، فوزي سعد عيسى، مطبعة المعارف بالاسكندرية، ط ١٩٨٩م.
- ملامح التجديد في النثر الأندلسي في القرن الخامس الهجري، مصطفى محمد أحمد علي السيوفي، عالم الكتب، ط١، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.
- لسان العرب، ابن منظور، تحقيق عامر أحمد حيدر، منشورات بيضون، بيروت، ط ١، ٢٠٠٣م، المجلد ١١.
- مقاربة منهجية لمهارات التواصل اللغوي من خلال الرسائل السلطانية بالأندلس (عصر ملوك الطوائف)، جميلة بنت سالم الجعدي، رسالة جامعية لنيل شهادة الدكتوراة من جامعة محمد الخامس أكدال الرباط. إشراف د. قاسم الحسيني. ٢٠١٢م.
- النثر الفني عند لسان الدين ابن الخطيب، عبد الحليم حسين الهروط، دار جرير، الأردن، ط ١، ٢٠٠٦م.
- النثر الأدبي الأندلسي في القرن الخامس: مضامينه وأشكاله، علي بن محمد، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط ١، ١٩٩٠م.

مظاهر التعليل النحوي عند المبرد

(٢١٠-٢٨٥هـ)

د. أحمد إسماعيل عبد الكريم
باحث أكاديمي - مصر

للتعليل أثرٌ واضح في النحو العربي. فهو مظهر من مظاهر الاحتجاج الاستدلالي في أصول النحو، ومرتكزها الأول والأساس الذي قامت عليه، وهو المعول الرئيس في تثبيت الأحكام وتقوية الاحتجاج بها؛ إذ معرفة الأحكام بدون أدلتها يستحيل، ومعرفة الأدلة يحتاج إلى التعليل، وقد فرض الواقع اللغوي والدرس النحوي وجود هذه الظاهرة، من واقع نزوع النفس البشرية إلى معرفة الأسباب والمسببات أو العلة وما وراءها، فلابدَّ - إذًا- أنَّ الأمر دفعهم إلى التساؤل ما الذي جعل هذه اللفظة مرفوعة، وفي موقع آخر منصوبة، وهكذا يتغير إعراب الكلمة في الجملة حسب موقعها، ويظهر العامل أثره فيها «ولذلك فليس غريبًا أن يكون السؤال عن العلة قديمًا، وأن يكون التعليل مرافقًا للحكم النحوي منذ وُجد، وغرض التعليل هو أن يُظهر خضوع الظاهرات لقواعد العلم وأحكامه، ثمَّ إنَّ النحو لم يلبث أن تأثر بعلوم الدين والكلام، فاستمد منها رغبة البحث عن العلة، وأسلوب النظر فيها»[1].

وقد كانت نشأة التعليل النحوي مرافقةً لنشأة النحو متزامنةً معه. فقد ظل هذا المبحث من أعرق الأصول المنهجية التي وطن بها علم العربية، ورسخ بها نظرياته؛ ذلك أنَّ سلامة الأداء اللغوي في العربية وغيرها لا ينسجم إلا بصحة القاعدة وسلامتها، والقاعدة الصحيحة تستخلص بتوظيف الدليل العلمي والبرهان العقلي، ومن ثمة تلازمت هذه الأشياء، فالقاعدة مرتبطة بالنحو والنحو مرتبط باللغة، واللغة مرتبطة بالفكر، والفكر متصل بالواقع، والواقع يقوم على التقنين والتقعيد؛ لأنَّ أساسه الانتظام، وفي هذه المتواليات يؤكد أحد منظري العلل أنَّ النحو علم قياسي ومسبار لأكثر العلوم، لا يقبل إلا ببراهين وحجج[2]. وقد شاء للدرس اللغوي العربي أن يُبتنى على أسس منطقية معللة؛ لذلك نجد أن دارس اللغة العربية قد ذهب إلى إيجاد علّة لكل ما يراه من أحكام

وقواعد، فللمرفوع سبب، وللمنصوب علّة، وللمجرور غاية، وللمجزوم هدف»[3]. وقد عدّ الباحثون (مبدأ العلّة) العمود الفقري الّذي تدور حوله كثيرٌ من أبحاث النّحو الرئيسة والفرعية.

العلّة لغةً واصطلاحًا:

- العلة لغةً:

أما من حيث اللغة، فإنّها تدل على عدد من المعاني[4] أسهب في ذكرها اللغويون، وسنكتفي منها بما ذكروه مما يدخل في نطاق موضوعنا من أنّها: « تأتي بمعنى السّبب، فالعلة هي السبب، وعلة الشيء سببه، جاء في لسان العرب: «هذا علة لهذا أي سبب»[5]، وقد قيل: «وهذه عِلّتُهُ: سببُهُ»[6]. وجاء في المصباح المنير: «واعتلّ: إذا تمسك بحجةٍ، ذكرَ معناه الفارابي، وأعلّهُ: جعلهُ ذا عِلّةٍ، ومنهُ اعتلالات الفقهاء واعتلالاتهم»[7].

- العلّة في الاصطلاح النّحويّ:

ومن المدلول اللغوي استقى النحاة هذا المصطلح، فالتعليل عند الجرجاني (ت: ٨١٦هـ) :«هو ما يتوقف عليه وجود الشّيء ويكون خارجًا مؤثرًا فيه»[8]. وقيل هو: «تغيير المعلول عما كان عليه»[9] أو: «هو الأمر الذي يزعم النحويون أن العرب لاحظته حين اختارت في كلامها وجهًا معينًا من التعبير والصياغة»[10] أو هو: النّظر في مختلف الأحكام النّحوية وما يرونه من الأسباب الدّاعية لتلك الأحكام، وهو أمر ضروري في كل قياس؛ لذلك كانت العلّة هي الرّكن الرّابع من أركان القياس[11]؛ لأنّ القياس: «هو حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه»[12]، وعرّفها الدّكتور مازن المبارك بـ «الوصف الّذي يكون مظنّة وجه الحكمة في اتخاذ الحكم»[13]، وعرّفها الدّكتور علي أبو المكارم: «بأنها السبب الّذي تحقق في المقيس عليه فأوجب له حكمًا، وتحقق في المقيس أيضًا فألحق به فأخذ حكمه»[14]، وعرّفها الدّكتور محمد الحلواني بأنها: «تفسير الظاهرة اللغوية، والنفوذ إلى ما وراءها، وشرح الأسباب التي جعلتها على ما هي عليه، وكثيرًا ما يتجاوز الأمر الحقائق اللغوية، ويصل إلى المحاكمة الذهنية الصّرف»[15].

وبيّن الدّكتور تمّام حسّان أنّ الفرق بين العلّة والسّبب فرق في التأثير، «فالحكم يدور مع العلّة وجودًا وعدمًا، ولكنه لا يدور مع السّبب»[16]. فالعلة النحوية إذًا هي السبب الذي أدى إلى الحكم وأوجبه. وبذلك يتضح لنا أن العلة النحوية فرع من أصل وهو القياس، وليس أصلاً قائمًا بذاته ولكن النحاة اهتموا بها اهتمامًا بالغًا وأعقبوا بها الأحكام النحوية تفسيرًا أو تعزيزًا، وأفردوا لها المصنفات والمؤلفات النظرية فعوملت معاملة الأصل، فأصبحت كأنها أصل من أصول النحو العربي، ولا خلاف عليها بين النحاة، بل معمول بها بالإجماع عند العلماء كافة[17].

- أقسام العلل النحوية:

قسّم النّحاة العلل وبينوا أنواعها وخصائصها، وفي هذه الجزئية لن نتطرق

إلى تقسيمات النحاة، فأنواع العلل من حيث الإطار الخارجي كثيرة، فمن قال: إنها «واسعة الشعب إلاّ أن المدار المشهور منها على أربعة وعشرين نوعًا»[١٨]، ومنهم من قال علل النّحو على ثلاثة أضرب[١٩]، ومنهم من يرى أن اعتلالات النحويين صنفان[٢٠]، وأمّا الزّجاجي فقد ذكر أنّ علل النّحويين على ثلاثة أضرب: «علل تعليمية وعلل قياسية وعلل جدلية نظرية»[٢١].

وقد أحسن الدكتور شعبان العبيدي صنعًا بتقسيمه للعلل النحوية، في دراسته للوسائل التعليلية لمسائل النحو في الكتاب لسيبويه[٢٢]، وجعلها تحت خمسة أصناف هي:

- العلل الاستعمالية.
- العلل التحويلية.
- العلل التي تترجح بين الاستعمالية والتحويلية.
- العلل القياسية.
- العلل الدلالية.

وفي هذه الورقة سنتطرق إلى أهم العلل التي اعتمد عليها المبرد في دراسة الظواهر النحوية، ومظاهرها في تراثه النحوي:

(أ) العلل الاستعمالية:

يقصد بها التي تعلل الاستعمال من مثل: الثقل والخفة وكثرة الاستعمال والاستغناء.

- علة التخفيف:

تتصل هذه العلة بطبائع العرب في القول؛ إذ كانوا يميلون إلى اختيار الأخف إذا لم يكن ذلك مخلًا بكلامهم[٢٣]. فهم يفضلون ما خفّ من الكلام ويستحبونه ويستثقلون الثقيل ويتجنبونه اقتصادًا بالجهد المبذول فلذلك «من الممكن أن نربط بين هذه العلة وما يسميه علم اللغة الحديث بقانون الاقتصاد اللغوي، ويعني به أن المتكلم يحاول أنّ يوصل ما في ذهنه من أفكار أو ما في نفسه من إحساسات مع أقل جهد عضلي مبذول، وقد عبر عنه القدماء بالاستخفاف؛ لأنّ المصطلحات العلمية تختلف باختلاف الأزمنة»[٢٤]. وقد جعل النحاة الخفة أحد المطالب الاستعمالية في اللغة، فعللوا لقلة الأبواب النحوية وكثرتها، على أساس من الخفة والثقل؛ لذا جنحت اللغة إلى الخفة واجتنبت الثقل، ويؤكد ذلك ابن جني حين يفسر رفع الفاعل ونصب المفعول، على أساس من طلب التخفيف قائلًا: «وذلك أنّ الفعل لا يكون له أكثر من فاعلٍ واحدٍ، وقد يكون له مفعولاتٌ كثيرة، فرُفع الفاعلُ لقلته، ونُصب المفعولُ لكثرته؛ وذلك ليقلّ في كلامهم ما يستثقلون، ويكثر في كلامهم ما يستخِفّون»[٢٥].

وعلة التخفيف من العلل التي كان النحاة يعللون بها بعض الظواهر اللغوية، فيصفون تصرف العرب حيالها بالخفة أو طلب الخفة؛ لأنّ اللغة تكره الثقل وترغب عنه.

وقد وردت هذه العلة عند المبرد في مواضعَ عدة، نذكر منها الخفة في إظهار الفتحة في الاسم المنقوص في حالة النصب قال: «إنّ كُلّ اسمٍ بنيتُهُ من (فِعل) من هذه الأفعال التي هي (فَعَلَ) فبناء الاسم (فاعل)

كما يجري في غيرها، فتقول من غزوت: هذا غازٍ، ومن رميت: هذا رامٍ، ومن خشيت: هذا خاشٍ. أمّا في موضع النصب فتقول: رأيت قاضيًا وغازيًا لخفة الفتحة، كما كنت تقول في الفعل لن يغزوَ، ولن يرميَ»[٢٦]. وقد يُعدَل من الضمة إلى الكسرة لخفتها في نحو عِتيّ وغِزيّ والأصل عُتِيّ وغُزِيّ؛ لأنهما جمع عاتٍ وغازٍ على وزن (فُعُول)، وقال إن الكسر في هذا أكثر لخفته[٢٧].

وممّا يحذف استخفافًا عندهُ قولهم في جمع (صحراء) صحارٍ، وأصلُهُ صحاري وجوّز الإثبات؛ لأنّ الألف إذا وقعت رابعة فيما عدّته خمسة أحرف تثبت في التصغير والتكسير، ومثل هذا الحذف قولهم: لم أُبَلْ، ولم يَكُ، ولا أَدْرِ إلا أنّهُ لا يطرد في بابِهِ[٢٨].

وكذلك علل المبرد بناء الفعل المضارع على الفتح إذا اتصلت به نونا التوكيد الخفيفة أو الثقيلة. فقد ذكر أنّ الأفعال – مرفوعة كانت أو منصوبة أو مجزومة– تُبنى مع دخول النون على الفتح [٢٩]. وعلة ذلك عنده خفة الفتحة؛ إذ يقول: «وإنّما اختاروا الفتحة، لأنها أخفُّ الحركات. وذلك قولك للرجل: هل تضربَنَّ زيدًا؟ واللهِ لتضربَنَّ زيدًا»[٣٠].

وعلل حذف نون الوقاية في (أنّ وكأنّ ولكنّ)؛ إذ الأصل أنّ هذه النون تلحق الأفعال، ولكنها لحقت الأحرف المشبهة بها حملًا عليها فلحقت (إنّ وأخواتها)؛ لذا نجد أنّها غير متصلة بها مرة، وذلك على الأصل ونجدها أخرى متصلة بها حملاً على الشبه بالأفعال، والسر في حذفها من (إنّ وأنّ وكأنّ ولكنّ) هو ورود التضعيف في هذه الأحرف.

وقد جوّز سيبويه حذف نون الوقاية مع (إنّ وكأنّ ولكنّ)[٣١]. وعلل المبرد ذلك بقوله: «... وممّا ذكرنا مما يحذف قولك: إنّني، وكأنّني، ولعلّني؛ لأنّ هذه الحروف مشبهة بالفعل مفتوحة الأواخر. فزدت فيها النون، كما زدتها في الفعل لتسلم حركاتها»[٣٢]. ثم قال في موضع آخر: «ويجوز فيهنّ الحذف فتقول: إنّي، وكأنّي، ولكنّي. وإنما جاز، لأنّ النون في (إنّ) و(كأنّ) ثقيلة، وهي مع ذلك مُشبّهة بالفعل وليست بأفعال. فحذفت كراهية التضعيف»[٣٣] وسياق كلام المبرد يؤكد أن الحذف ورد في هذا السياق لغرض التخفيف؛ حيث إن العربية تكره توالي الأمثال، فورود التضعيف في هذه النونات في الكلمات الواردة لا يحتمل نونًا أخرى تزيد التضعيف تضعيفًا آخر؛ فلذلك جوّزوا حذفها. ويؤكد ابن يعيش كراهية اللغة التكرار وعدم استساغته في كلامهم لذلك جوّزوا حذفها[٣٤]. وقد أصّل لهذه العلة جمهور النحاة[٣٥].

- علة الثقل:

من العلل التي يكثر دورانها في التراث النحوي، ومؤداها أنّ العرب يستثقلون عبارة أو حرفًا أو حركة وأكثر ما يكون ذلك فيما كثر دورانه في كلامهم فيفرون منه إلى ما هو أخف عليهم[٣٦]. فالقصد من هذه العلة كالقصد من علة التخفيف؛ لأنّ مؤداهما واحد وهو طلب الخفة في الكلام؛ إذ ترى

الدكتورة خديجة الحديثي أنّ «هذه العلة هي من حيث النتيجة عين علة التخفيف أو الاستخفاف»[٣٧]

ويقابل علّة الاستخفاف علّة الاستثقال، فقد ذكر لجمع الأجناس على (فِعْلة) ثلاثة أوجه، نكتفي منها بالحديث عن الوجه الذي يعنينا. ففي الوجه الثالث يقال: فِعِلات باتباع الكسرة الكسرة، ويجوز فِعَلات بإبدال الفتحة من الكسرة، ويجوز فِعْلات بالتسكين، كما يجوز في إبل: إبْل، وفي فَخِذ: فَخْذ وذلك لاستثقال الكسرة[٣٨].

ويظهر هذا التعليل عند المبرد في حديثه عن ثقل حرف العلة حين تحركه أو تحرك ما قبله حيث تُستثقل حركة الياء والواو إذا تحركت وتحرك ما قبلها. فأما إذا سكن ما قبلها فإنها لا تستثقل؛ لأنّ السكون يقع قبلها كالاستراحة، فيُنطق بها متحركة بعد أن أُستريح دونها، فسُهل النطق بها لذلك. ففي حديثه عن جمع «مصطفى» قال: «وكان الأصل على مصطفيون، وقبل أن تنقلب: مصطفوون، ولكنها لما صارت ألفًا، لم يجز أن ترد إلى ضمة ولا إلى كسرة لعلتين؛ إحداهما: استثقال الضمة والكسرة في الموضع الذي تنقلب الواو والياء فيه ألفين للفتحة قبلهما، والثانية: أنه لا نظير له فيخرج عن حد الأسماء والأفعال. فإن كان في موضع فتح ثبت؛ لأن الفتحة أخف، ولأن له نظيرًا في الأسماء والأفعال[٣٩].

ثم يفسر ثبوت الفتحة في موضعها دون العدول عنها لأي حركة أخرى، فيقول: «وقولنا: الفتحة أخف. قد بان لك أمرها. تقول: هذا زيد، ومررت بزيد، فلا تعوض عن التنوين؛ لأن قبله كسرة أو ضمة. وتقول: رأيت زيدًا، فتبدل منه ألفًا من أجل الفتحة. وتقول: رأيت قاضيًا، وتسكن الياء في الخفض والرفع، في الوقف والوصل، ثم تذهب؛ لالتقاء الساكنين، وهو التنوين الذي يلحقها وهي ساكنة[٤٠].

وعلل المبرد حذف حرف العلة في صيغة (فَعَل) مُعتل الآخر بالواو أو الياء هروبًا من الثقل، واستدل على ذلك بقولهم (يد) و (دم)؛ لأنّ لامهما ياء، والأصل عندهم (يَدْيٌ) والمحذوف ياء يدلّ على ذلك قولهم يديت إليه يدًا، وفي الجمع أيدي وكذلك (دميت). ومثله ما كان منتهيًا بحرف الخفاء وهو الهاء ومثاله (شفة) و(سنة)؛ لأنك تقول شافهته وسُنيهة، ومن قال في تصغير (سنة) (سُنَيَّة) فقد جعل لامه واوًا[٤١].

يقول سيبويه: «وقولهم ليس أحد أي ليس هنا أحد، فكل ذلك حُذِف تخفيفًا واستغناءً بعلم المخاطَب بما يعني»[٤٢].

وهكذا نجد كثيرًا من الأسباب الظاهرة للحذف غرضُها التخفيف، فكثرة الاستعمال تستلزم التخفيف والهروب من الثقل. وهذا التعليل كثير عند النحاة، وهو أكثر الأسباب التي يفسرون بها الظواهر النحوية[٤٣].

- علّة كثرة الاستعمال:

من العلل التي يستدلّ بها في الغالب لبيان بضعة أحكام منها الحذف[٤٤]. ولكثرة الاستعمال أثر في التغيير[٤٥]. وقد ورد

التعليل بها عند المبرد في مواضع شتى، ومن ذلك تعليله لـ «انتصاب المصادر على إضمار الفعل المتروك إظهاره»؛ إذ يقول: «ومن ذلك: «سقيًا لزيد»، لأنَّ الدعاء كالأمر والنهي وإنما أردت: «سقى الله زيدًا سقيًا» فإن قلت ذلك لم تحتج إلى قولك: «لزيد» وإن قلت: «سقيًا». قلت من بعده: «لفلان»، لتبيّن ما تعني، وإنْ عُلِمَ مَنْ تعني. فإن شئت أن تحذفهُ حذفتهُ»[46]. وقال في «علة حذف العامل في النداء»: «اعلم أنَّك إذا دعوت مضافًا نصبته، وانتصابه على إضمار الفعل المتروك إظهاره، وذلك قولك: «يا عبدَ الله»؛ لأنَّ (يا) بدل من قولك: «أدعو عبدَ الله»، وأريدُ عبدَ الله» لأنك تخبر أنَّك تفعل، ولكن بها وقع أنَّك قد أوقعت فعلًا، فإذا قلت: «يا عبد الله»، فقد وقع دعاؤك بـ(عبد الله)، فانتصب على أنه مفعول تعدى إليه فعلك»[47].

- علة الاستغناء:

نص العلماء على هذه العلة من لدن سيبويه فقد جاء في الكتاب: «لأن من كلامهم الاستغناء بالشيء عن الشيء»[48]. قال: «وربما استغنوا بمفْعلة عن غيرها»[49]. وقد علل النحويون بهذه العلّة كثيرًا من ظواهر العربية قال سيبويه: «واعلم أنَّ العرب قد تستغني بالشيء عن الشيء حتى يصير المستغنى عنه مسقطًا من كلامهم ألبتة»[50] يُفهم من هذا اللفظ -أي الاستغناء- أنَّ هناك مستغنى به، ومستغنى عنه، وأنَّ هذا الذي استغنى به عنه، فهو مُعطًى استبدالي يمس الصيغة، كما يمس التركيب، ونظرًا لأهميته في التعليل والتفسير خصص له ابن جني بابًا في كتابه الخصائص فقال: «باب الاستغناء بالشيء عن الشيء»[51]، ومثَّل لهذه العلة الإمام اللغوي أبي عبد الله محمد الطيب الفاسي بـ «حذف كل من المبتدأ والخبر فيما يجب حذفه فيه، استغناء عنه بما قام مقامه، كالاستغناء عن الخبر بمرفوع الصفة»[52].

ويظهر استخدام النحاة واللغويين لهذه العلة في مواضع عدة لبعض الظواهر اللغوية، فعلّلوا كثيرًا من ظواهر العربية بعلة الاستغناء[53]؛ حيث جعلوا من هذه العلة أداةً لتسويغ حذف بعض الوحدات أو استبدال وحدات أخرى بها، وقد عُني المبرّد بهذه العلة في عدّة مسائل، منها قولهُ: «وأمّا ما كان من المعتل متحركًا، نحو: باب ودار وقاع وتاج - فإنَّ أدنى العدد في ذلك أن تقول فيه: أفعال نحو: باب وأبواب وتاج وأتواج، وجار وأجوار وقاع وأقواع. فأمّا دار فإنّهم استغنوا بقولهم: أَدْوُر عن أن يقولوا أفعال لأنّها لأدنى العدد والمؤنث يقع على هذا الوزن في الجمع، ألا تراهم قالوا: ذراع وأَذْرُع، وكُراع وأكرُع، وشِمال وأَشْمُل، ولِسان وألسُن ومن ذكّر اللسان قال: ألسِنَة ومن أنّثها قال: ألسُن وكذلك نار وأنْوُر»[54]. واستدل بما قال به الشاعر:

فلمّا فقدتُ الصوتَ منهم وأُطفئتْ

مصابيح شُبَّتْ بالعِشاء وأنوُرُ[55]

ومن المسائل الأخرى جمع (فُعال) في أدنى العدد كجمع (فِعل)، وكذلك كُلُّ ما كان

على أربعة أحرف وثالثهُ حرف لين تقول: غراب وأغربة، وذُباب وأذِبّة، فإذا أردت الكثير قلت: غِربان وعِقبان، فأمّا (غلام) فيستغنى أن يُقال فيه: أغلِمة بقولهم: غِلْمَة[٥٦]. هذا فضلًا عن مسائل أخرى تناولها المبرّد في هذا الصدد[٥٧].

(ب) العلل التحويلية:

هي أوجه التعليل التي تنطلق من فكرة الأصل، فيتم التعليل بها بافتراض خطوات لغوية تحويلية. منها: التمكن، والأصل، والعوض، والقوة.

- علة التمكن أو التصرف:

هي علة لغوية؛ لأنها تتم من داخل اللغة وفق نظامها ولا تخرج عن ذلك، ومفادها عند سيبويه هو أنّ هناك بعض الأشياء تفوق غيرها في التصرف أو تمتاز عليها بمزية، والسبب هو تمكنها أو تصرفها، وهي علة من أوَلِ العلل التي تلقانا في كتاب سيبويه؛ إذ يقول في «باب مجاري أواخر الكلم من العربية»: «وليس في الأسماء جزم لتمكنها وللحاق التنوين فإذا ذهب التنوين لم يجمعوا على الاسم ذهابه وذهاب الحركة»[٥٨]. ويشير أيضًا في موضع آخر إلى: «أنّ بعض الكلام أثقل من بعض، فالأفعال أثقل من الأسماء؛ لأنّ الأسماء هي الأولى، وهي أشدُّ تمكنًا، فمن ثم لم يلحقها الجزم والسكون، وإنّما هي من الأسماء»[٥٩].

وهي من العلل التي وقف المبرد عندها؛ إذ يقول: «فإنما قدّمت على حدّ قولك: «ما زيد منطلق»، ولو أردت التقديم على قولك: «ما زيد منطلقًا»، لم يجز، كما لا يجوز: «إن منطلق زيدًا»، وهذا قول مُفنٍ في جميع العربية: كل ما كان متصرفًا عمل في المقدّم والمؤخّر، وإنّ لم يكن متصرفًا لم يفارق موضعه، لأنّهُ مُدخل على غيره»[٦٠]، وقال أيضًا: «فأمّا التقديم والتأخير، نحو: «إن منطلق زيدًا» – فلا يجوز؛ لأنها حرف جامد، لا تقول فيه: فَعَلَ، ولا فاعل، كما كنت تقول في (كان): يكون، وهو: كائن. وغير هذا من الأمثلة. ولكن إنّ كان الذي يليها ظرفًا فكان خبرًا أو غير خبرٍ جاز؛ وذلك: «إنَّ في الدار زيدًا»، و«إنَّ في الدار زيدًا قائم»[٦١].

- علة الأصل:

هي علة لغوية، تتم أيضًا من داخل بنية اللغة وفق نظامها، ومفادها عند النحاة، أن لكل باب نحوي خصائصه، التي يمتاز بها عن غيره، فيذكر ابن السّرّاج أنّ أصل الإعراب للأسماء وأصل البناء للأفعال والحروف، وأنّ البناء الذي حصل في الأسماء إنما هو لمشابهة الحروف معللًا ذلك بقوله: «واعلم أنّ الإعراب عندهم، إنّما حقه أن يكون للأسماء دون الأفعال والحروف، وأن السكون والبناء حقهما أن يكونا لكل فعل أو حرف، وأنّ البناء الذي وقع في الأسماء عارض فيها لعلة، وأنّ الإعراب الذي دخل على الأفعال المستقبلة إنما دخل فيها لعلة، فالعلة التي بُنيت لها الأسماء هي وقوعها موقع الحروف ومضارعتها لها»[٦٢].

وقال السيوطي: «وعلة «أصل» كـ: «استحوذ» و«يؤكرم» وصرف ما لا ينصرف[٦٣]، وهذه

العلة من العلل التي اعتمدتها العلماء كثيرًا في احتجاجاتهم وتعليقاتهم النحوية ومنهم المبرِّد؛ إذ كثيرًا ما يتعرض لذكر علة «الأصل» في تعليقاته على المسائل النحوية من ذلك أنَّ: الأصل في الأسماء التنكير: «لأنَّ الاسمَ المُنكَّرَ هو الواقع على كلّ شيء من أُمَّتِهِ، لا يخص واحدًا دون سائره، وذلك نحو رجل وفرس وحائط وأرض، وكل ما كان داخلاً بالبنية في اسم صاحبه فغير مُمَيَّز منه، إذا كان الاسم قد جمعهما»[٦٤]. وجعل النكرة هاهنا هي الأصل «لأنها لا تحتاج في دلالتها على المعنى الذي وضعت له إلى قرينة بخلاف المعرفة فإنَّها تحتاج إلى القرينة وما يحتاج إلى شيء فرع عما لا يحتاج إليه»[٦٥].

الأصل في الأسماء أن تنصرف «فالتنوين في الأصل للأسماء كلها علامة فاصلة بينها وبين غيرها، وأنَّه ليس للسائل أن يسأل: لِمَ انصرف الاسم؟ فإنَّما المسألة عما لم ينصرف، ما المانع من الصرف؟ وما الذي أزالَهُ من منهاج ما هو اسم مثلُهُ؟، إذ كانا في الاسمية سواء»[٦٦]. وقوله لا ينصرف بأنَّهُ لا يدخلُهُ خفض ولا تنوين.

وقد جعل العلماء الخصائص المتأصلة فى كل باب نحوي هى الأساس المسيطر على هذا الباب. فالأدوات المختصة بعمل محدد فى الدرس النحوي لا تحتاج إلى تقدير عامل معها يقوم بوظيفة نحوية، فقد ذكر النحاة أنَّ ثمة أدوات غير مختصة، وقد اختلف النحاة فى إعمالها، فذهب البصريون إلى أن الحرف لايعمل إلا إذا اختصّ بقبيل، ومن ثم لا ينهض غير المختص بعمل؛ ولذا تأولوا بتقدير عامل مضمر، معتبرين العامل الحقيقي عندهم هو (أنْ) مضمرة بعدها. وأدوات النصب هي: لام التعليل ولام الجحود وفاء السببية وواو المعية وأو وحتى[٦٧]. وعلل المبرد لإضمار (أنْ) فى هذه المواضع بقوله: «وذلك لأنَّ اللام من عوامل الأسماء وعوامل الأسماء لا تعمل في الأفعال... فإذا أضمرت (أنْ) نصبت بها الفعل ودخلت عليه اللام لأن (أنْ) والفعل اسم واحد، كما أنَّها والفعل مصدر فالمعنى: جئتُ لأنْ أكرمك؛ أي: جئت لأكرمك، كقولك: جئتُ لزيدٍ. فإن قلت: ماكنت لأضربك – فمعناه: ماكنتُ لهذا الفعل»[٦٨] ويفهم من كلام المبرد أنَّ اللام من حروف الجر، وعوامل الأسماء لاتعمل في الأفعال ولذلك اضمرت (أنْ).

كما أنَّ الأصل في حروف الجر أن لا تعمل مع الحذف إلا بعوض، والمبرّد لا يُجَوِّز قول بعض العرب: اللّهِ لأفعلنَّ، يريد الواو فيحذفها وينعتهُ بأنَّهُ ليس جيدًا في القياس ولا معروفًا في اللغة ولا جائزًا عند كثير من النحويين، فحرف الجر لا يحذف عندهُ إلا بعوض[٦٩]. وهناك مسائل كثيرة تبيّن تمسك المبرّد بهذا الأصل النحوي في تعليقاته على المسائل النحوية المختلفة[٧٠]. وهكذا الحال مع بقية الأدوات المذكورة آنفًا حيث يؤكد ذلك ابن الوراق؛ إذ يقول: «وأما (حتى والفاء والواو) فالدلالة قد دلت على (أنْ) مضمرة بعدها وذلك (أنْ) حتى قد ثبت حكمها أن تخفض الأسماء ولايجوز لعامل الاسم

أن يعمل في الفعل، فلما وجدنا الفعل بعد (حتى) منصوبًا وقد استقر الخفض لها، وأمكن أن تُجعَلَ في هذا الموضع على بابها بأن تُقدّر بعدها (أنْ)؛ لأن (أنْ) والفعل بمنزلة المصدر، فتصير (حتى) في المعنى خافضةً لـ(أنْ) وما تعلّق بها، وجب أن تقدّر (أن) بعدها، لئلا يُخرجها عن أصلها، وعن أحكام العوامل»[٧١].

- علة العوض:

هي علة من العلل التي ذكرها الدينوري الجليس[٧٢]، والتي تطرد على كلام العرب وشرحها التاج بن مكتوم[٧٣] بقوله: «وعلة تعويض مثل تعويضهم الميم في (اللهمّ) من حرف النداء»[٧٤]. ومن أمثلتها عند المبرد تعليله فيما أورد من (اتصال الميم المشددة بلفظ الجلالة) عند النداء؛ إذ يقول: «وزعم أن مِثْله (اللهم) إنما الميم المشدّدة في آخره عوضٌ عن (يا) التي للتنبيه، والهاء مضمومة لأنه نداء»[٧٥]، ومنها ما ذكره في مواضع متفرقة من تراثِهِ النحوي، من ذلك تصغير سفرجل: سفيرج وفي الجمع: سفاريج فتُجعل هذه الياء عوضًا ممّا حُذف ودليلًا على أنّهُ حُذف من الاسم شيء[٧٦].

ومنه ما كان على (فَعْلَة) من الأسماء فإذا جُمعَ بالألف والتاء حرك أوسطه لتكون الحركة عوضًا من الهاء المحذوفة وتكون فرقًا بين الاسم والنعت، وذلك قولك في طلحة: طَلَحات، وفي جفنة: جفنات، وفي صَحْفة: صَحفات، وكذلك جميع هذا الباب، قال الشاعر: [الطويل]

لنا الجَفَناتُ الغرُّ يَلْمَعنَ في الضحى
وأسيافنا يَقْطُرْنَ من نجدةٍ دمَا[٧٧]

وقال الآخر: [الخفيف]

نضرَ اللهُ أعظُمًا دفنوها
بسجستانَ طَلْحَةَ الطَّلَحاتِ[٧٨]

ومن أمثلة ما علل له بالعوض ما ذكره في «باب ما كان فاؤه واوًا من الثلاثة» قائلاً: «اعلم أنّ هذه الواو إذا كان الفعل على يَفْعِل سقطت في المضارع. وذلك قولك: وَعَدَ يَعِدُ، ووَجَدَ يَجِدُ، ووَسَمَ يَسِمُ. وسقوطها؛ لأنّها وقعت موقعًا تمتنع فيه الواوات. وذلك أنها بين ياء وكسرة وجعلت حروف المضارع الأخر توابع للياء؛ لئلاً يختلف الباب ولأنه يلزم الحروف ما لزم حرفا منها؛ إذ كان مجازها واحدًا؛ لأنّه إذا اعتل الفعل اعتل المصدر إذا كان فيه مثل ما يكون في الفعل. فإن كان المصدر من هذا الفعل على مثال فَعْلٍ ثبتت واوه؛ لأنه لا علة فيها، وذلك قولك: وعدته وعدًا، ووصلته وصلاً. وإن بُني المصدر على فِعْلَة لزمه حذف الواو؛ وكان ذلك للكسرة في الواو، وأنه مصدر فِعْل معتل محذوف. وذلك قولك: وعدته عدةً، ووزنته زنة. وكان الأصل وعدة، ووزنة، ولكنك ألقيت حركة الواو على العين؛ لأن العين كانت ساكنة، ولا يبتدأ بحرف ساكن. والهاء لازمة لهذا المصدر؛ لأنها عوض مما حذف؛ ألا ترى أنك تقول: أكرمته إكراما، وأحسنت إحسانا. فإن اعتلّ المصدر لحقته الهاء عوضا لما ذهب منه. وذلك قولك: أردت إرادةً، وأقمت إقامةً[٧٩]. وكذلك قاضٍ

فاعلم. لو سميت به امرأة لانصرف في الرفع والخفض؛ لأن التنوين يدخل عوضًا مما حذف منه.

- علة القوة:

هذه العلة توجب أصلًا وفرعًا، وقد توجب القوة كسر القياس كما هو الحال مع «ما» فيعلل المبرد لقوة عمل «ليس» على «ما الحجازية» وما يساويها من الحروف التى تعمل عملها، فيقول: «وما الحجازية بمنزلة إنَّ في العمل وإن اختلف عملاهما. واستواؤهما في أنهما حرفان ليسا بفعل. تقول: ما القوم فيها إلا زيد؛ لأن فيها مستقر، وتقديره: ليس القوم فيها. إلا أن ليس يجوز أن تنصب بها ما بعد إلا لأنها فعل، فتقدم خبرها وتؤخره. ولو قلت: ما إلا زيدًا فيها أحد لم يجز؛ لأن ما ليست بفعل. وتقول: ليس إلا زيدًا فيها أحد؛ لأن ليس فعل»[٨٠]. ويؤكد ذلك التعليل ما قال به ابن الحاجب: وذلك لأنهم يزعمون أن كل حرفٍ لا اختصاص له بواحد من الأسماء والأفعال لا عمل له فى أحدهما و«ما» و«لا» كذلك»[٨١]. وكذا ترجيحه عمل الفعل على الحرف وتقول: «ما علمت أن أحدًا يقول ذاك إلا زيدًا؛ لأن المعنى: ما علمت إلا أن أحدًا إلا زيدًا يقول ذاك. فـ «زيد» بدل من أحد الذي عملت فيه إن، ولو جعلت إلا تلي أن لم يصلح؛ لأن الحروف لا تقوى قوة الأفعال»[٨٢].

(جـ) العلل التى تترجح بين الاستعمالية والتحويلية: وهي: الحذف، وطول الكلام.

- الحذف:

تأتى أهمية الحذف فى اللغة؛ لأنّه أحد المطالب الاستعمالية، فقد يعرض لبناء الجملة أنْ يُحذف منها أحد العناصر المكونة لهذا البناء، وذلك لا يتم إلا إذا كان الباقى فى بناء الجملة بعد حذفها مغنيًا فى الدلالة، كافيًا فى أداء المعنى، وقد يُحذف أحد العناصر؛ لأنَّ هناك قرائن معنوية، أو مقالية تشير إليه[٨٣].

وقد أجاز النحاة حذف الفعل من الأسماء والصفات التي أُجريت مجرى المصادر في الدعاء نحو: تربًا وجندلاً، أو ما أشبهها، فقد حذفت أفعالها لأنَّها جُعلت بدلًا من اللفظ بالفعل بها[٨٤]. وعلل المبرد ذلك بقوله: «ولكنها أسماءٌ وُضِعت للفعل تدل عليه، فأُجريت مجراه ما كانت في مواضعها، ولايجوز فيها التقديم والتأخير لأنها لاتصرف تصرّف الفعل وذلك قولك: صهْ ومهْ، بمعنى: اسكت، واكفف، فليس بمتعدٍ، ومنها ما يتعدى وهو قولك: «عليك زيدًا»، و«دونك زيدًا»، إذا أغريتَهُ... فأما قوله تعالى: ﴿... كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ...﴾ [النساء: ٢٤] فلم ينتصب (كتاب) بقوله: (عليكم)، ولكن لما قال تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ﴾ [النساء: ٢٣] اعْلَم أنَّ هذا مكتوب عليهم، فنصب (كتاب الله) للمصدر، لأنَّ هذا يدل من اللفظ بالفعل؛ إذ كان الأوّل في معنى: كتب الله عليكم، وكُتبَ عليكم»[٨٥] ويُفهم من كلام المبرد أنَّ هذه الأسماء التي وُضعت للفعل قد دلّت عليه فاستغني بها عن اللفظ بالفعل؛ وذلك لأنَّ قوة القرينة مسوغٌ لجواز الحذف؛ حيث يميل المتكلم إلى حذف

عناصر مكررة، وحذف ما يمكن فهمه من السياق.

- **علة طول الكلام:**

وهي علة تؤدي إلى اختيار العرب ما هو أخف في الكلام ليتناسب مع ذلك الطول؛ حيث إنَّ «التعليل بطول الكلام يعني أنَّ الناطق يخفف الجهد فيستخدم أسلوبًا ما من الأساليب أو يفضل حركة تكون أخفَّ من سائر حركات الإعراب كحركة النصب»[٨٦]. فالمنادى المضاف طال بالمضاف إليه، والشبيه بالمضاف طال بما بعده، والنكرة غير المقصودة طالت بالتنوين فاختارت العرب لهذه الأقسام من المنادى أخفَّ الحركات وهي الفتحة تناسبًا مع طول الكلام، ومن أمثلتها تعليل المبرد لـ(حذف عامل المفعول به في التحذير بـ(إيَّا) أو التكرير أو العطف)؛ إذ يقول: «وقد يحذف الفعل في التكرير أو العطف وذلك قولك: رأسك والحائط» فإنَّه حذف الفعل للإطالة والتكرير، ودلَّ على الفعل المحذوف بما يشاهد من الحال»[٨٧].

وكذا مثَّل المبرد لهذه العلة بقوله: فأما قوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسِ وَضُحَاهَا﴾ [الشمس: ١]، والشمس وضحاها «فإنما وقع القسم على قوله: «قد أفلح من زكاها» وحذفت اللام لطول القصة؛ لأن الكلام إذا طال كان الحذف أجمل. ألا ترى أن النحويين لا يقولون: قام هند، وذهب جاريتك، ويجيزون: حضر القاضي اليوم امرأةٌ يا فتى، فيجيزون الحذف مع طول الكلام؛ لأنهم يرون ما زاد عوضًا مما حذف»[٨٨].

(د) العلل القياسية:

يُعدُّ القياس الركيزة التي يقوم عليها صرح النحو، قال السيوطي: «وهو معظم أدلة النحو والمعوَّلُ في غالب مسائله عليه، كما قيل: «إنَّما النحو قياس يُتَّبعُ»[٨٩]، ويقصد بالعلل القياسية؛ أي التي كان يعلل بها النحاة بملاحظة المشابهة وهي: الشبه، والحمل والتوهم والمجاورة والاستئناس.

- **علة الشبه:**

هو «أن يُحمل الفرع على الأصل بضرب من الشبه غير العلَّة التي علق عليها الحكم في الأصل، وذلك مثل أن يدل على إعراب الفعل المضارع، بأنه يتخصص بعد شياعه، كما أن الاسم يتخصص بعد شياعه، فكان معربًا كالاسم أو بأنه دخل عليه لام الابتداء كالاسم أو بأنَّه على حركة الاسم أو سكونه، وليس شيء من هذه العلل هي الَّتي وجب لها الإعراب في الأصل إنَّما هو إزالة اللبس»[٩٠]. التعليل بالمشابهة تزخر به كتب النحاة، متقدمين ومتأخرين، وهي علة لغوية تكاد تكون رأس الأمر في مرتكزات التعليل وصوره؛ لأنه إذا وجد الشبه بين المقيس والمقيس عليه فقد وضحت القاعدة؛ إذ المشابهة علة عند النحاة تلحق الشيء بشبيهه في الحكم، وهذه حقيقة أكدها سيبويه قائلاً: «ومن كلامهم أن يشبهوا الشيء بالشيء وإنْ لم يكن مثله في جميع الأشياء»[٩١]، وهي علة تقوم على إكساب المتشابهين حكمًا واحدًا[٩٢].

مظاهر التعليل النحوي عند المبرد (٢١٠-٢٨٥هـ)

ومن أمثلتها تعليل (بناء المنادى المفرد المعرفة)؛ إذ يقول: «فإن كان المنادى واحدًا مفردًا معرفة - بُني على الضم- ولم يلحقه تنوين، وإنما فُعل ذلك به لخروجه عن الباب، ومضارعته مالا يكون معربًا، وذلك أنك قلت: «يا زيد»، و«يا عمرو»، فقد أخرجته من بابه؛ لأنّ حدّ الأسماء الظاهرة أن تخبر بها واحدًا عن واحد غائب، والمخبر عنه غيرهما فتقول: «قال زيد» فـ(زيد) غيرك وغير المخاطب، ولا تقول «قال زيد» وأنت تعنيه، أعني المخاطب. فلما قلت «يا زيد» خاطبته بهذا الاسم، فأدخلته في باب ما لا يكون إلا مبنيًا، نحو: أنت، وإياك. والتاء في (قمتُ) والكاف في (ضربتك)، ومررتُ بك، فلما أُخرج من باب المعرفة، وأُدخل في باب المبنية -لزمه مثل حكمها، وبنيتهُ على الضم، لتُخالف به جهة ما كان عليه مُعربًا، لأنه دخل في باب الغايات»[٩٣].

ومن ذلك تعليله أيضًا لـ(عدم بناء الماضي على السكون)؛ إذ قال: «وكان حق كل مبني أن يُسكَّنَ آخره، فحرّك آخره، لمضارعته المعربة، وذلك أنهُ يُنعت به كما يُنعت بها، تقول: «جاء رجل ضربنا»، كما تقول: «هذا رجل يضربنا». وضاربنا، وتقع مواقع المضارعة في الجزاء في قولك: «إنْ فعلتَ فعلتُ»، فالمعنى: «إنْ تفعلْ افعلْ»...»[٩٤].

وعلل المبرد بناء الفعل المضارع على الفتح إذا اتصلت به نونا التوكيد الخفيفة أو الثقيلة، وذكر المبرد أنّ الأفعال -مرفوعة كانت أو منصوبة أو مجزومة- تُبنى مع دخول النون على الفتح[٩٥]. وقد علل ذلك بقوله: «وذلك أنها والنون كشيء واحد، فبُنيت مع النون بناء خمسة عشر»[٩٦]. وبهذا يأخذ المتشابهان الحكم النحوي نفسه.

- علة الحمل على المعنى:

يعتمد التعليل بها على المفهوم العام للكلام؛ أي على معناه الذي يفهم من خلال السياق الوارد فيه. فقد يُحمل الكلام على معنى ما في غيره، يقول ابن جني: «هو حمل اللفظ على معقود المعنى»[٩٧]. فلذلك تتضافر القرائن في توجيه المعنى، ولا يتوقف المعنى على الكلمة المكتوبة وإنما يتعداها إلى الكلمة المنطوقة وملابساتها، ولم يغفل المبرّد عن هذا، فقد وجّه كثيرًا من مسائِلِهِ هذا التوجيه فحملها على المعنى، ومن أمثلة تعليلاته بهذه العلة، ما جاء في قوله تعالى: ﴿ وَمِنْهُم مَّن يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ ﴾ [يونس: ٤٢]، لأنَّ (مَن) وإن كان موحَّد اللفظ فإنَّ معناهُ الجمعُ[٩٨]. ومثلُهُ قوله تعالى: ﴿ فَمَا مِنكُم مِّنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ ﴾ [الحاقة: ٤٧]، فمعنى (أحد) الجمع وإن كان مفرد اللفظ. وساق المبرّد شاهدين آخرين من القرآن الكريم لتوجيه تذكير العدد ثلاث في قول عمر بن أبي ربيعة:

فكان مِجَنِّي دون مَنْ كنتُ أتَّقي
ثلاثُ شُخُوصٍ كاعِبانِ ومُعصِرُ[٩٩]

فالعدد (ثلاث) ورد بصيغة التذكير؛ لأن المعنى واقع على امرأة، وجعل الشخص بدلًا من امرأة إذ كان يقصدها بدلالة قوله: كاعبان ومعصر، كما وقع المعنى على (حسنات) في قوله تعالى:

﴿ مَن جَآءَ بِٱلۡحَسَنَةِ فَلَهُۥ عَشۡرُ أَمۡثَالِهَاۖ ﴾ [الأنعام: ١٦٠]، فبالحمل على المعنى ذكّر العدد (عشر)، كما أُنِّث العدد (اثنتا عشرة) في قوله تعالى: ﴿ فَٱنۢبَجَسَتۡ مِنۡهُ ٱثۡنَتَا عَشۡرَةَ عَيۡنًاۖ ﴾ [الأعراف: ١٦٠]، لوقوعه على معنى جماعات وليس على الأسباط[١٠٠]. وهناك توجيهات أخرى غير ما ذكرناه[١٠١].

وتلحظ الدراسة أن علة الحمل على المعنى تحظى بنصيب كبير في توجيهات المبرد النحوية التي تتعدد فيها أقوال النحاة والمفسرين، وله في ذلك قوله: «ما يحمل على المعنى وحمله على اللفظ أجود»[١٠٢].

- **علة القرب أو المجاورة:**

القرب أو المجاورة عند سيبويه والبصريين علة تجعل الشيء يجري على شيء آخر لمجاورته إياه حتى وإن كان ذلك خارجًا على القياس «ومما يدل على رعايتهم جانب القرب والمجاورة أنهم قالوا: جحر ضب خرب، فاتبعوا الأوصاف إعراب ما قبلها وإن لم يكن المعنى عليه، ألا ترى أنّ الضَّبّ لا يُوصف بالخراب، وإنما هي من صفات الجحر.

وقد ترجح هذه العلة عمل عامل دون غيره لقرب جواره للمعمول، مثال ذلك أنّ سيبويه والبصريين يعملون الفعل الثاني من الفعلين المتنازعين؛ لقرب جواره للاسم، يقول سيبويه: «هذا باب الفاعلين والمفعولين اللذين كل واحد منهما يفعل بفاعله مثل الذي يفعل به وما كان نحو ذلك وهو قولك: ضربت وضربني زيد وضربني وضربت زيدًا، تحمل الاسم على الفعل الذي يليه ... وإنّما كان الذي يليه أولى لقرب جواره وأنّه لا ينقض معنى وأنّ المخاطب قد عرف أن الأول قد وقع بزيد، كما كان خشنت بصدره وصدر زيد، وجه الكلام، حيث كان الجر في الأول، وكانت الباءُ أقربَ إلى الاسم من الفعل، ولا تنقص معنى، سووا بينهما في الجر كما يستويان في النصب[١٠٣].

وقد عللوا بهذه العلة في الدرس النحوي، على القرب والمجاورة، حتى شاع بين النحاة قولهم: «جُحْر ضبٍ خربٍ»، وكذا ضمهم لام (لُله) في (الحمدُ لُله)[١٠٤] لمجاورتها الدال[١٠٥].

ومثال ذلك تعليل المبرد لـ(علة إعمال الثاني من المتنازعين)؛ إذ قال: «وإنما اختاروا إعمال الآخر لأنه أقرب من الأول. ألا ترى أن الوجه أنْ تقول: «خَشَّنْتُ بصدرِك، وصدرِ زيدٍ»، فتُعمل الباء لأنها أقرب»[١٠٦]، ثم قال: «وقد حملهم قرب العامل على أن قال بعضهم: هذا جحر ضب خرب، وإنما الصفة للجحر. فكيف بما يصح معناه؟ ولو أعملت الأول كان جائزًا حسنًا»[١٠٧].

(هـ) العلل الدلالية:

يقصد بها التي يعلل بها النحاة بالرجوع إلى المعنى؛ حيث يُعَد المعنى هو الهدف الأساس في دراسة أي لغة؛ ولذا عُنى اللغويون بدراسة المعنى، وجعلوا له علمًا خاصًا بذاته يُعرف عند العلماء بأنّه «علم دارسة المعنى»[١٠٨]. أطلقوا عليه علم الدلالة (Semantics).

مظاهر التعليل النحوي عند المبرد (٢١٠-٢٨٥هـ)

وتقسيم المعنى في علم الدلالة يخضع لمبدأ عام ملخصه أن القيمة الدلالية للوحدة المعجمية لا يمكن عدُّها دلالة قارة، إنما يخضع تحديد تلك القيمة لمجموع استعمالات هذه الصيغة في السياقات المختلفة، ولقد قسّم العلماء الدلالات اعتمادًا على معايير أخرى ترتكز على الإدراك لطبيعة العلاقة بين قطبي الفعل الدلالي، وهو لا يخرج عن ثلاث: اعتبار العرف أو اعتبار الطبيعة أو اعتبار العقل، وعلى ذلك فالدلالة إما عرفية أو طبيعية أو عقلية. وأخضع علماء الدلالة تصنيف الدلالات بناء على أداء السياق للمعنى، «فالكلام إما أن يساق ليدل على تمام معناه، وإما أن يساق ليدل على بعض معناه، وإما أن يساق ليدل على معنى آخر، خارج عن معناه إلا أنه لازم له عقلًا أو عرفًا»[109]، وتدور معظم العلل الدلالية حول قضية أمن اللبس، أو الخوف منه، ومن هذه العلل التي تندرج تحتها بالإضافة إلى أمن اللبس وخوفه: الرجوع إلى المعنى، والفرق، وعلم المخاطب، والإبهام، والتوكيد.

- علّة أمن اللبس:

هي من أهم العلل في اللغة إن لم تكن أهمها على الإطلاق؛ إذ إنّ دفع الالتباس من العلل الوجيهة في أصول النحو[110]. ومقصد اللغة هو توصيل الرسالة الإعلامية إلى المتلقي دون لبس أو غموض. ففي ضوء تضافر القرائن اللغوية، لا يجوّز النحاة الترخص في الترتيب في بنية الجملة إذا لم تتبين العلامة الإعرابية أو عند غياب القرائن الأخرى، وهناك قاعدة في أصول اللغة وضعها ابن مالك في خلاصته النحوية مفادها أن اللبس محذور:

وإنْ بشكل خيف لبس يجتنب[111]

ويُعرَّفُ اللبس بأنه: «احتمال اللفظ لمعنيين أو أكثر مع تبادر غير المقصود منهما إلى ذهن السامع»[112]. وهي من علل القياس التي أولاها المبرّد عنايةً كبيرةً دفعًا للالتباس. فقد ذكر أنّ ما كان على أربعة أحرف من الأسماء سواء أكانت أحرفها أصلية أم فيها مزيد فإن جمعها على مثال تصغيرها، فإن خرج من ذلك شيء فلعلّة موجبة. وفسّر المراد بأن جمعها على مثال تصغيرها «أنك إذا جمعت زدت حرف اللين ثالثًا وكسرت ما بعدهُ فإن عوضت في التصغير عوضت في الجمع وإن تركته محذوفًا في أحدهما فكذلك هو في الآخر لأنك إذا صغرت ألحقت حرف اللين ثالثًا وكسرت ما بعده»[113]. وقد أدرك أنّهُ يُعترض عليه بنحو (ضارب) فإن جمعه وتصغيره ليس كما ذكر من حيث الزيادة والحذف، فلا يقال في جمعه (ضوارب). وعلّل ذلك بأنهم اجتنبوا ذلك لأمن اللبس بين المذكر والمؤنث؛ لأنّ جمع (ضاربة) ضوارب. وأمّا قول الفرزدق: [الكامل]

وإذا الرجالُ رأوا يزيدَ رأيتَهُمْ

خُضُعَ الرقابِ نواكسَ الأبصارِ

فهو عنده ضرورة مستطرفة[114].

ومن المسائل الأخرى لام الخفض التي يسميها النحويون لام الملك. فهي مكسورة مع الأسماء الظاهرة ومفتوحة مع الأسماء

المضمرة، وأصلها عندَهُ الفتح كما يقع مع المضمر نحو: المالُ لك، والمال لنا، والدراهم لكم ولهم، فإذا قلت: المالُ لِزيد كسرتها؛ لئلا تلتبس بلام الابتداء ولم تكن الحركة فيها إعرابًا، وموضع الالتباس أنَّك لو قلت: إن زيدًا لهذا، وإنَّ عمرًا لذاك، وأنت تريد لام الملك، لم يدر السامع أيّهما أردت: إنَّ زيدًا هي ملك ذاك، أو إنَّ زيدًا ذاك؟ وكذلك الأسماء المعربة إذا وقفت عليها فقلت: إنَّ هذا لزيد لم يدر أهو زيدٌ أم هو لهُ؟»[115].

ولم يسوغ المبرد الترخص في التركيب النحوي بالتقديم أو التأخير، في غياب ظهور العلامة الإعرابية. فيقول: «فالوجه في هذا وفي كل مسألة يدخلها اللبس أن يقر الشيء في موضعه؛ ليزول اللبس. وإنما يجوز التقديم والتأخير فيما لا يشكل. تقول: ضرب زيد عمرًا، وضرب زيدًا عمرو؛ لأن الإعراب مبين. فإن قلت: ضرب هذا هذا، أو ضربت الحبلى الحبلى، لم يكن الفاعل إلا المتقدم»[116]. وقد حظيت هذه العلة باهتمام النحاة، قدامى ومحدثين، وذلك لأن قضية أمن اللبس عليها مدار الأمن اللغوي – إن صح التعبير– وهكذا كان موقف المبرد من هذه العلة واضحًا، فقد ورد ذكرها في مواضع كثيرة، حتى لا أبالغ إذا قلت إنَّ هذه العلة بؤرة التعليل في الدرس النحوي؛ لاتصالها بكل ما يعلل له.

- **علة فرق:**

وهي علة تتصل بقصد الإبانة؛ إذ يُعطى للحُكمين المتشابهين مظهران مختلفان، توخيًا لدقة الدلالة[117] يقول السيوطي: «وذلك فيما ذهبوا إليه من رفع الفاعل ونصب المفعول، وفتح نون الجمع وكسر نون المثنى»[118]، ومثَّل لها الإمام اللغوي أبي عبد الله محمد بن الطيب الفاسي بـ: «تجرد خبر أفعال الشروع من «أنْ» وكثرة لحاقها لخبر أفعال الرجاء، فإنَّ الشروع لا يجامع الاستقبال، لما بينهما من المنافاة، فإنَّ الشروع حاليّ، لا يجامع الاستقبال، ولا كذلك الرجاء»[119]. وهذه العلة التي اعتلَّ بها سيبويه لرفع المثنى بالألف دون الواو؛ لأنَّ العرب إنما رفعت المثنى بالألف دون الواو ليفرقوا بينهما، وعبّر أستاذنا الدكتور تمّام عن هذه العلة بالقيم الخلافية، فقال: «وهي المقابلات أو نواحي الخلاف بين المعنى والمعنى، أو بين المبنى والمبنى، أهم بكثير جدًا من العلاقات الرابطة؛ لأنها أقدر من تلك العلاقات على تحقيق أمن اللبس، وهو الغاية القصوى للاستعمال اللغوي، فإنه ليمكن الزعم أن كل نظام لغوي ينبني أساسًا على مجموعة من القيم الخلافية التي بدونها لا يكون اللبس مأمونًا ولا الكلام مفهومًا»[120].

وقد علل المبرد بهذه العلة في فتح نون جمع المذكر السالم وكسر نون التثنية؛ إذ يقول: وإنما حركت نون الجمع، ونون الاثنين لالتقاء الساكنين، فحركت نون الجمع بالفتح؛ لأنَّ الكسر، والضم لا يصلحان فيها، وذلك أنها تقع بعد واو مضموم ما قبلها أو ياء مكسور ما قبلها، ولا يستقيم توالي الكسرات، والضمّات مع الياء والواو، ففتحت، وكسرت

نون الاثنين لالتقاء الساكنين على أصل ما يجب فيهما إذا التقيا، ولم تكن فيها مثل هذه العلة فتمتنع»[121]. وقال أيضًا: «وأما المفتوحة التي للمستغاث، فإنما فتحت على الأصل ليفرق بينهما، وبين هذه التي وصفنا، وكان التغيير لها ألزم؛ لأن هذه الأخرى في موضعها الذي تلحق هذه اللام له. وتلك إنما هي بدل من قولك: «يا زيداه» إذا مددت الصوت وتستغيث به، فـ(يالزيد) بمنزلة: «يا زيداه» إذا كان غير المندوب»[122].

- **علة علم المخاطب:**

معرفة المخاطب بما يعنيه المتكلم يتيح حذف المفهوم من الكلام، توخيًا للإيجاز والاختصار. يقول المبرد: «إذا قلت سير بزيد فرسخًا، أضمرت السير وجاز أن يكون المضمر الطريق؛ فكأنَّه قال: سير عليه الطريق فرسخًا، فحذف لعلم المخاطب بما يعنى»[123].

يقوم السياق بدور بارز في بيان المعنى، وتقدير المحذوف في الجملة، فالحقيقة أنَّ هنالك تقديرات فُهمت من السياق، ودلَّ عليها الكلام وجاز حذفها وإثباتها وأحسَّ المتكلم أنَّ المحذوف جزء من المعنى كأنَّما نُطق»[124]، ومن ذلك الحذف المرتبط بالمعنى والسياق اللغوي أو فهم المخاطب لما يدور في السياق التركيبي للجملة، وتظهر هذه العلة عند المبرد واضحة جلية في المواضع التي تدخل في نطاق ظاهرة الاتساع النحوي[125]؛ حيث تعتمد هذه الظاهرة على فهم المخاطب بما تحويه الجملة أو النص من المعطيات اللغوية سواء أكانت منطوقة أم غير منطوقة، وتأتي هذه العلة لتفسير الاستغناء عن بعض الأشياء في الكلام؛ لأنها معلومة لدى المخاطب. فهي إذن «تعتمد على السياق العام في الاستعمال اللغوي وعلى التواصل بين المتكلم والمخاطب»[126].

ومن أمثلة ما علل له المبرد لعلم المخاطب قوله: «ومما يحذف لعلم المخاطب بما يقصد له قولهم: لا عليك إنما يريدون: لا بأس عليك. وقولهم ليس إلا، وليس غير. إنما يريدون ليس إلا ذلك. ويقول القائل: أما بقي لكم أحد فإنَّ الناس ألب عليكم، فتقول: إنَّ زيدًا، وإنَّ عمرًا؛ أي: لنا. قال الأعشى: [المنسرح]

إنَّ محلا وإن مرتحلاً
وإن في السفر إذ مضى مهلا

ويروى: إذ مضوا.

والمعرفة، والنكرة ها هنا واحد، وإنما تحذف إذا علم المخاطب ما تعني بأن تقدم له خبرًا، أو يجري القول على لسانه كما وصفت لك[127]. فمن المعرفة قول الأخطل: [الطويل]

خلا أن حيًا من قريش تفضلوا
على الناس أو أن الأكارم نهشلا

- **علة التوكيد:**

وهي من العلل التي يعتمد التعليل بها على ملاحظة المعنى في إطار السياقات المختلفة عند تقعيد القاعدة[128].

وتأتي عند المبرد -كما هي عند غيره

من النحاة- تفسيرًا لزيادة بعض الألفاظ أو الحروف في الكلام، ومن ذلك قوله: «... وإنما يكون هو، وهما، وهم وما أشبه ذلك زوائد بين المعرفتين، وما قاربها من النكرات، نحو: خيرٍ منهُ وما أشبهه مما لا تدخله الألف واللام، وإنما زيدت في هذا الموضع؛ لأنها معرفة فلا يجوز إلا أن تؤكدّ المعرفة، ولا تكون زائدة بين اسمين لا يستغني أحدهما عن الآخر، نحو: اسم كان وخبرها او مفعولي ظننتُ وعلمتُ وما أشبه ذلك، والابتداء والخبر، وباب (إنّ)»[١٢٩].

الخاتمة:

وختامًا يمكن القول بأنّ النحو العربى قام على أُسس علمية قويمة، وأصول منطقية مستمدة من أصول الفقه وعلوم الدين، وقد أعتبر التعليل همزة الوصل بين المرحلتين: الوصفية والمعيارية أو بالأحرى المقيس والمقيس عليه، ولقد رأينا من خلال دراسة ظاهرة التعليل عند المبرد أنّ أشهر العلل التى علل بها لمسائل النحو، مفادها أمن اللبس وتبليغ الرسالة الإعلامية مع مراعاة التيسير والتخفيف، والحيلولة دون الثقل والغموض، على أن هنالك عللاً أخرى غير ما ذكرنا علل بها المبرد، لكنها لم ترد كثيرًا كما هو شأن هذه العلل، وتلحظ هذه الدراسة على مظاهر التعليل عند المبرد ما يلي:

- كثرة أوجه التعليل فى الموضع الواحد.
- التعليل للمسألة الواحدة بأكثر من علة؛ كأن يعلل لها بعلة الخفة أو الثقل أو أمن اللبس أو غيرها.
- تداخل بعض العلل وتقاربها فى الهدف والمغزى، كما يلحظ ذلك فى العلل الاستعمالية، الخفة أو الثقل. ويبدو ذلك واضحًا أيضًا فى العلل القياسية: كالحمل على المعنى، والشبه، وغيرها مما لف لفها من العلل، وهذه العلل تتقارب فيما بينها لتتصل بما تندرج تحته من علل قياسية، وكذا الأمر فى العلل النحوية الأخرى.
- ثمة علل كثر دورانها عند المبرد عن غيرها، شأنه فى ذلك شأن كثير من النحاة، كما قلّ ذكر بعضها، ومنها أيضًا ما ندر وجوده عنده، وعلى رأس هذه العلل علة «التوهم» وعلة الاختصار؛ حيث لم يجد البحث لهما ذكرًا.
- قد يذكر الحكم المعلل صراحة أو قد يتركه ليفهم من السياق.

وهذه الورقة لا تدّعى لنفسها أنها جمعت شتات هذا الموضوع أو ألمّت به؛ ولذلك فإن هذه العلل التي جاء ذكرها فى هذه الأسطر ليست كل العلل، التي علل بها المبرد، وإنما اقتصر الحديث على المشهور منها، وكل هذه العلل تدلنا على اهتمام المبرد بالعلة النحوية، واستفادته منها في تثبيت الأحكام والتوجيه النحوي على أساس من الحجة والإقناع.

إنّ الناظر في تراث المبرّد النحوي يلمس شغفَهُ واهتمامه بالتعليل وعنايته به، فقلّما يترك حكمًا دون تعليل حتى المصطلحات النحوية علّل لها، كما يظهر في تعليلاته

تأثره بالفلسفة التي أدّت إلى تعقيد المسائل النحوية، وقد اتضحت جليةً في اهتمامه بالعلل القياسية والعلل الجدلية النظرية... وفي النهاية نخلص إلى أنَّ الغالب على تعليلات المبرّد أنّها لم تخرج عن تعليلات البصريين.

الهوامش

١- العلة النحوية نشأتها وتطورها، د. مازن المبارك،٥١- ٧١، والعلامة الإعرابية، د: محمد حماسة/١٦٢

٢- أصول التعليل عند الخليل من خلال الكتاب سيبويه والإيضاح للزجاجي، رشيد حليم، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، الجزائر، ع ٣، أكتوبر ٢٠٠٢م، ص ١٤٦، وينظر: الإيضاح للزجاجي، ص: ٤١.

٣- دراسات في كتاب سيبويه: ١٥٥.

٤- لسان العرب، ١١/ ٦، مادة "علل".

٥- المصدر نفسه.

٦- القاموس المحيط، مادة "علل" ٤/ ٢١.

٧- المصباح المنير، المكتبة العصرية، ص ٢٢٠.

٨- التعريفات: ٨٨.

٩- الحدود في النحو للرماني:٣٨.

١٠- النحو العربي، العلة النحوية، نشأتها وتطورها، د. مازن المبارك، ص٩٠.

١١- ينظر: الاقتراح، للسيوطي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الصفا، ١٤٢٠هـ / ١٩٩٩م: ٩٦.

١٢- المصدر نفسه: ٩٤، وينظر: لمع الأدلّة: ٩٣.

١٣- النّحو العربي العلّة النّحوية: ٩٠.

١٤- أصول التفكير النّحوي: ١١١.

١٥- أصول النّحو العربي، د. محمد خير الحلواني، ١٩٧٩م، ص: ١٠٨.

١٦- الأصول، د. تمام حسان:١٨٢.

١٧- ينظر: لمع الأدلة: ١٠٥.

١٨- الاقتراح: ١٠٦، نقلاً عن الدّينوري.

١٩- ينظر: الإيضاح في علل النّحو: ٦٤.

٢٠- ينظر: الاقتراح: ١٠٦.

٢١- الإيضاح في علل النّحو: ٦٤.

٢٢- التعليل اللغوي في كتاب سيبويه: ٩١، ٢٤٦-٢١١.

٢٣- ينظر: علل النحو لابن الوراق، تحقيق د. محمود الدرويش:٦٦.

٢٤- أصول النحو العربي، محمد خير الحلواني، ص١١٤.

٢٥- الخصائص لابن جني، ١/ ٥٨.

٢٦- المقتضب: ١/ ١٢٧.

٢٧- المصدر نفسه: ١/ ١٨٩.

٢٨- المصدر نفسه: ٢/ ٢٣١ و ٢/ ١٦٧ وأصول التفكير النحوي: ١٧٦.

٢٩- ينظر: المقتضب، ٣/ ١٩.

٣٠- المصدر نفسه.

٣١- ينظر: كتاب سيبويه: ٢/ ٤٧٨.

٣٢- المقتضب: ١/ ٢٨٤.

٣٣- المقتضب، ١/ ٢٥٠.

٣٤- ينظر: شرح المفصل، ٣/ ١٢٣- ١٢٤.

٣٥- ينظر: اللباب: ٤/ ١٨، شرح المفصل: ٣/ ١٢٢، الايضاح في شرح المفصل: ١/ ٤٧٧، شرح جمل الزجاجي: ١/ ٤٣٥، أوضح المسالك: ١/ ٨٤ (الهامش)، شرح الأشموني:١/ ١٠٢، شرح التصريح:١/ ١١٩.

٣٦- مظاهر التعليل النحوي عند ابن الحاجب، للباحث، مجلة كلية الآداب، ع٣٦/ ٢٠١١، ص٢٥٧

٣٧- دراسات في كتاب سيبويه: ٢٠٢.

٣٨- المقتضب: ٢/ ١٩٠.

٣٩- المقتضب، ١/ ٢٥٩.

٤٠- المقتضب، ١/ ٢٦٠.

٤١- المصدر نفسه: ٣/ ١٧٠ و ١/ ٢٢١ – ٢٢٢.

٤٢- الكتاب، ٢/ ٢٤٦.

٤٣- ينظر: آراء البصريين النحوية في كتاب "إعراب القرآن، لأبي جعفر النحاس" في ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، للباحث، رسالة دكتوراه مودعة بمكتبة كلية الألسن، جامعة عين شمس، ص١٦٨.

٤٤- ينظر: علل النحو، تح: د.محمود محمد نصار: ٨٤.

٤٥- ينظر: شرح المفصل: ٤/ ١٠٢.

٤٦- المقتضب، ٣/ ٢٦٧- ٢٦٨.

٤٧- المصدر نفسه: ٤/ ٢٠٢.

٤٨- الكتاب ٢/ ١٥٨.

٤٩- الكتاب ٤/ ٨٩.

٥٠- الكتاب ١/ ٨.

٥١- الخصائص، لابن جني، تحقيق: عبد الحكيم ابن محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت، ١/ ٢٣٤.

٥٢- فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح، ٢/ ٨٦١.

٥٣- أصول النحو العربي: ١١٨.

٥٤- المقتضب: ٢/ ٢٠٤-٢٠٥، وينظر الصرف الواضح: عبد الجبار علوان النايلة: ٢٥١-٢٥٢.

٥٥- البيت لعمر بن أبي ربيعة، ينظر شرح الديوان: ١٢١، وفي شرح الديوان مهموز (أنؤر).

٥٦- المقتضب: ٢/ ٢١٢.

٥٧- المصدر نفسه: ٢/ ١٥٩، ٢٠١، ٢٩٠.

٥٨- الكتاب ١/ ١٤.

٥٩- الكتاب ١/ ٢٠- ٢١.

٦٠- المقتضب: ٤/ ١٩٠.

٦١- المصدر نفسه، وينظر: العلة النحوية تاريخ وتطور: ١٣٩.

٦٢- الأصول، لابن السراج ١/ ٥٠، وينظر شرح الجمل (ابن عصفور) ١/ ١٠٢، المقتصد ١/ ١٠٧.

٦٣- الاقتراح، ص: ١٠٩.

٦٤- المقتضب: ٤/ ٢٧٦.

٦٥- أوضح المسالك: ١/ ٦٠ هامش رقم ١، وينظر أسرار العربية: ٢٠٨ وشرح المفصل: ١/ ٥٩ والاستصحاب في الدراسات النحوية: ٢٧٨.

٦٦- المقتضب: ٣/ ٢٠٩ وينظر اللمع في العربية: ابن جني: ١٥٠ وشرح اللمع: ابن برهان العكبري: ٢/ ٤٥٨ وما ينصرف وما لا ينصرف للزجاج: ١-٢ والمقتصد في شرح الإيضاح: عبد القاهر الجرجاني: ١/ ١٧٠ والاستصحاب في الدراسات النحوية: ٢٣٠.

٦٧- التيسير: ٨٨.

٦٨- المقتضب، ٢/ ٧، ٣٧.

٦٩- ينظر المقتضب: ٢/ ٢٢٦ والأصول في النحو: ابن السراج: ٢/ ٢٤٧ والإغراب في جدل الإعراب: ٤٨ والشاهد وأصول النحو: ٤٥٠.

٧٠- ينظر المقتضب: ١/ ٢٠ و ٢/ ٥٩، ١١٣، ١٥٦، ١٩٩، ٢٠١.

٧١- علل النحو لابن الوراق، ١٥٧.

٧٢- الحسين بن موسى بن هبة الله الدينوري الجليس النحوي الإمام، له كتاب ثمار الصناعة في النحو، ذكر فيه أنّ علة النحاة على قسمين: علة تطرد في كلام العرب وتنساق إلى قانون لغتهم، وعلة تظهر حكمتهم في أصوله وتكشف عن صحة أغراضهم، وعن صحة مقاصدهم في موضوعاته، ولكن الأولى أكثر استعمالاً وأشد تداولاً، وهي واسعة الشعب كثيرة الأفنان إلا أن مدارها على ثلاثة وعشرين نوعًا، وهي علة سماع وعلة تشبيه وعلة استغناء وعلة استثقال وعلة فرق وعلة توكيد وعلة تعويض وعلة نظير وعلة نقيض وعلة حمل على المعنى وعلة مشاكلة وعلة معادلة وعلة قرب ومجاورة وعلة وجوب وعلة تغليب وعلة اختصار وعلة تخفيف وعلة دلالة حال وعلة أصل وعلة تحليل وعلة إشعار وعلة تضاد وعلة أولى... تُوفي بعد سنة ٣٤٠. ينظر ترجمته في:

روضات الجنات ص٢٤٦، ومعجم المؤلفين ٤/ ٦٥، وكشف الظنون ص٥٢٢، والبلغة فى تراجم أئمة النحو واللغة، محمد يعقوب الفيروزآبادى، تحقيق: محمد المصرى، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط ١، ١٤٠٧هـ، برقم ١١٢.

٧٢- هو أحمد بن عبد القادر بن أحمد بن مكتوم ابن أحمد بن محمد بن سليم بن محمد القيسي تاج الدين أبو محمد الحنفي النحوي، جاء في "الدرر": ولد في آخر ذي الحجة سنة ثنتين وثمانين وستمائة، وأخذ النحو عن البهاء بن النحاس، ولازم أبا حيان دهرًا طويلاً، وأخذ عن السروجي وغيره، وتقدم في الفقه والنحو واللغة، ودرّس وناب في الحكم، وكان سمع من الدمياطي اتفاقاً قبل أن يطلب، ثم أقبل على سماع الحديث ونسخ الأجزاء فأكثر عن أصحاب النجيب وابن علاق،...... والرواية عنه عزيزة، وقد سمع منه ابن رافع، وذكره في معجمه، ومن تصانيفه: شرح كافية ابن الحاجب، وشرح شافيته، وشرح الفصيح، الدر اللقيط من البحر المحيط، مجلدات، قصره عن مباحث أبي حيان مع ابن عطية والزمخشري، التذكرة ثلاث مجلدات، سماها قيد الأوابد، وقفت عليها بخطه في المحمودية، أعادنا الله الى الانتفاع منها كما كنا قريبًا بمحمد وآله، توفي الشيخ تاج الدين في الطاعون العام في رمضان سنة تسع وأربعين وسبعمائة، وقد أثنى عليه كلّ من ترجم له....ينظر: بغية الوعاة فى طبقات اللغويين والنحاة، للسيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت ط٢/ ١٢٩٩هـ، ١٩٧٩م، الترجمة «٦٢٢»، ١/ ٣٢٦- ٣٢٩، راجع: الدرر الكامنة ١ / ١٧٤، وحسن المحاضرة ١/ ٤٧، وطبقات القراء ١/ ٧٠ والجواهر المضيّة في طبقات الحنفيّة ١/ ٧٥ وغيرها.

٧٤- الاقتراح، ١٠٦، ١٠٧.

٧٥- المقتضب: ٤/ ٢٣٩.

٧٦- المصدر نفسه: ١/ ١١٩.

٧٧- المصدر نفسه: ٢/ ١٨٨، وينظر النكت في تفسير كتاب سيبويه: ٢/ ٩٩٩، والبيت لحسان بن ثابت، ينظر شرح الديوان: ٢٧١، وروايته بالضحى.

٧٨- المقتضب: ٢/ ١٨٨ والبيت لعبيد الله بن قيس الرُّقيات في رثاء طلحة، ينظر ديوانه: ٢٠.

٧٩- المقتضب، ١/ ٨٩.

٨٠- المقتضب: ٤/ ٤٠٦.

٨١- الإملاء "٨٦" ص ٤٢٣، ومظاهر التعليل عند ابن الحاجب، للباحث، مرجع سابق، ص: ٣٦٥.

٨٢- المقتضب: ٤/ ٤٠٦.

٨٣- ينظر :آراء البصريين النحوية، رسالة دكتوراه، للباحث، ص ١٦٢، الضرورة الشعرية، ص ١١٢، الرد على النحاة، ص٦٩.

٨٤- ينظر: الكتاب لسيبويه: ١/ ٢١٥، وشرح المفصل: ١/ ١٢٢.

٨٥- المقتضب: ٣/ ٢٠٢.

٨٦- التعليل اللغوي فى كتاب سيبويه، د. شعبان العبيدى، ص ٢٧٧.

٨٧- المقتضب: ٣/ ٢١٥.

٨٨- المقتضب: ٢/ ٣٢٨.

٨٩- الاقتراح، ص: ٨٩، وفيض نشر الانشراح من طي روض الاقتراح، ٢/ ٧٤١.

٩٠- لمع الأدلة: ١٠٧، ١٠٩، والاقتراح: ١٢٨.

٩١- الكتاب: لسيبويه ٣/ ٢٧٨.

٩٢- ينظر: علل النحو، ١٤٧، العلة النحوية تاريخ وتطور، ص ١٢٨.

٩٣- المقتضب: ٢/ ٢٠٤-٢٠٥، وينظر: ٣/ ١٩.

٩٤- المقتضب: ٢/٣، وينظر: ٤/ ٨١-٨٢.

٩٥- ينظر: المقتضب، ٢/ ١٩.

٩٦- ينظر: الاقتراح، ٧٦.

٩٧- المحتسب: ١/ ١٤٥.

٩٨- المقتضب: ٢/ ٢٥١-٢٥٢، وينظر الشواهد القرآنية في النحو: ١٤٥.

٩٩- ينظر ديوانه: ١٢٤.

١٠٠- المذكر والمؤنث: ١٠٨-١٠٩ وينظر المقتضب: ٢/ ١٤٨ والشواهد القرآنية في النحو: ١٤٥-١٤٦.

١٠١- المصدر نفسه: ٢/٢٩٥ و ٣/٢٧٢ و ٤/٢٠٨.

١٠٢- المقتضب: ٤/١١٢ و ٣٧١.

١٠٣- الكتاب لسيبويه: ١/ ٧٤ .

١٠٤- وهي قراءة (إبراهيم بن أبي عبلة)، ينظر: معجم القراءات: ١/١٥٠، جامع البيان في القراءات السبع لأبي عمرو الداني: ١/١٢٦، الكشاف: ١/٨.

١٠٥- ينظر: علل النحو، تحقيق: د. محمود محمد نصار، ص: ١٤٥ .

١٠٦- المقتضب: ٤/ ٧٣ .

١٠٧- المصدر نفسه.

١٠٨- علم الدلالة، جون لاينز: ٩، ١٢، اللغة والمعنى والسياق، جون لاينز: ٨، علم الدلالة، بيار غيرو: ١٠.

١٠٩- ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة، عبد الرحمن حبنكة، ص: ٢٧ .

١١٠- ينظر: أصول النحو العربي، محمد خير الحلواني، ص ١١٨.

١١١- شرح ابن عقيل، ١/ ٥٠٥ .

١١٢- شرح ابن عقيل، ١/ ٤٨٧ .

١١٣- المصدر نفسه: ١/١٢٠، وينظر الكتاب: ٣/٤١٩، وشرح ابن الناظم: ٧٧٨.

١١٤- المقتضب: ٢/٢١٩، وينظر الكامل: ٢/٥٨، وديوان الفرزدق: ١/٣٠٤.

١١٥- المقتضب: ١/٢٥٤-٢٥٥، والجنى الداني في حروف المعاني: المرادي: ٩٦.

١١٦- المقتضب، ٣/ ١١٨ .

١١٧- ينظر: علل النحو، لابن الوراق: ٦٧.

١١٨- الاقتراح، ص ١٠٧.

١١٩- فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح، ٢/ ٨٦١

١٢٠- اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، ص ٣٤.

١٢١- المقتضب: ١/ ١٤٤.

١٢٢- المصدر نفسه: ٤/ ٢٥٤، وينظر: ١/ ١٤٦.

١٢٣- أوجه الخلاف النحوى لدى البصريين حتى نهاية القرن الثالث الهجرى، د. فكرى محمد سليمان، رسالة ماجستير، مودعة بمكتبة كلية الألسن / جامعة عين شمس، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٣م ص: ٢٤٥- ٢٤٦، والمقتضب للمبرد ٤/٥١-٥٢، وآراء البصريين النحوية، رسالة دكتوراه للباحث، مودعة بمكتبة كلية الألسن / جامعة عين شمس، ص ١٦٤.

١٢٤- المدخل إلى دراسة النحو العربي على ضوء اللغات السامية، د: عبد المجيد عابدين، ص:١٩.

١٢٥- ينظر: المقتضب على سبيل المثال لا الحصر: ٢/ ٢٢٠، ٣/ ٢٥٥، ٤/ ٢٥١ .

١٢٦- الكتاب، لسيبويه: ١/ ٢٥ .

١٢٧- المقتضب: ٤/ ١٣٠ .

١٢٨- ينظر: التعليل اللغوي في كتاب سيبويه، ص:٢٠٨.

١٢٩- المقتضب: ٤/١٠٤.

المصادر والمراجع

- أصول التفكير النحوي: د.علي أبو المكارم، مطابع دار القلم، بيروت، ١٩٧٣م.
- الأصول في النحو: أبو بكر بن السراج البغدادي (ت٣١٦هـ)، تحقيق: د.عبد الحسين الفتلي، الجزء الأول: مطبعة النعمان، النجف الأشرف، ١٩٧٣م، الجزء الثاني: مطبعة سلمان الأعظمي، بغداد، ١٩٧٣م.
- أصول النحو، محمد خير الحلواني، حلب، ١٩٧٩م.
- الأصول، دراسة أبستمولوجية، د. تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٣م.
- الاقتراح، جلال الدين السيوطي، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الصفا، القاهرة، ١٩٩٩م، ١٤٢٠هـ.
- الأمالي النحوية: أبو عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب (ت ٦٤٦ هـ) دراسة وتحقيق: فخر صالح قدارة، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٩ هـ، ١٩٨٩م.
- أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك: أبو محمد عبد الله بن هشام الأنصاري (ت ٧٦١ هـ)، ومعه كتاب

عدة السالك إلى تحقيق أوضح المسالك: محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة السادسة، دار الفكر، ١٩٧٤م.

- الإيضاح في شرح المفصل: ابن الحاجب، تحقيق: د. موسى بناي العليلي، مطبعة العاني، بغداد، الجزء الأول: ١٩٨٢م، الجزء الثاني: ١٩٨٣م.
- الإيضاح في علل النحو: أبو القاسم عبد الرحمن ابن إسحاق الزجاجي (ت ٣٣٧ هـ) تحقيق: د. مازن المبارك، الطبعة الثالثة، دار النفائس، بيروت ١٩٧٩م.
- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للسيوطي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر، بيروت ط٢/ ١٣٩٩هـ، ١٩٧٩م.
- البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة، محمد يعقوب الفيروزآبادي، تحقيق: محمد المصري، جمعية إحياء التراث الإسلامي، الكويت، ط ١، ١٤٠٧هـ.
- التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط١، ١٤٠٥ هـ.
- التعليل اللغوي في كتاب سيبويه: د. شعبان عوض محمد العبيدي، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ليبيا ١٩٩٩م.
- التوهم عند النحاة، د. عبد الله أحمد جاد الكريم، مكتبة الآداب، القاهرة، ط١/ ١٤٢٢هـ، ٢٠٠١م.
- الحدود في النحو، علي بن عيسى الرماني (ت٣٨٤هـ)، تحقيق: د.مصطفى جواد، ويوسف مسكوني، بغداد، ١٩٦٩م.
- خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب: عبد القادر ابن عمر البغدادي (ت ١٠٩٣م) تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، المطبعة العربية الحديثة، القاهرة،١٩٧٧م.
- الخصائص، لابن جني (ت: ٣٩٢هـ) تحقيق: عبد الحكيم بن محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د.ت.
- دراسات في كتاب سيبويه: د. خديجة الحديثي، دار غريب للطباعة القاهرة ١٩٨٠م.
- رصف المباني في شرح حروف المعاني: أحمد بن عبد النور المالقي (ت ٧٠٢ هـ)، تحقيق: أحمد محمد الخراط، مطبوعات مجمع اللغة العربية في دمشق، مطبعة زيد بن ثابت، دمشق، ١٩٧٥م.
- شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك: بهاء الدين عبد الله بن عقيل العقيلي (ت ٧٦٩ هـ) ومعه كتاب: منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل: محمد محي الدين عبد الحميد، الطبعة الرابعة عشر، مطبعة السعادة بمصر، الجزء الأول،١٩٦٤م، الجزء الثاني:١٩٦٥م.
- شرح التصريح على التوضيح: الشيخ خالد بن عبد الله الأزهري (ت ٩٠٥ هـ) تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠م.
- شرح جمل الزجاجي، ابن عصفور الأشبيلي (ت٦٦٩هـ)، الشرح الكبير، تحقيق: د. صاحب أبو جناح، ١٩٨٠.
- شرح كافية ابن الحاجب: ابن جماعة، تحقيق: د. محمد عبد النبي عبد المجيد مطبعة دار البيان العربي، مصر ١٩٨٧م.
- علل النحو: أبو الحسن محمد بن عبد الله الوراق، تحقيق: د. محمود جاسم الدرويش، بيت الحكمة، بغداد ٢٠٠٢م.
- علم الدلالة، بالمر، ترجمة: مجيد عبد الحليم الماشطة، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي، الجامعة المستنصرية، ١٩٨٥ م.
- فيض نشر الانشراح من روض طي الاقتراح، للإمام اللغوى أبى عبد الله محمد بن الطيب الفاسي، تحقيق وشرح: د. محمود يوسف فجّال، دار البحوث والدراسات الإسلامية، سلسلة الدراسات العربية، دبي، د.ت.
- القاموس المحيط: الفيروزآبادي، مطبعة السعادة بمصر (د.ت).
- الكتاب لسيبويه: أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق:عبد السلام محمد هارون، الطبعة الثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧م.
- لسان العرب: أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور (ت ٧١١هـ) دار إحياء التراث العربي ١٩٨٥م.
- اللغة والمعنى والسياق، جون لاينز، ترجمة، عباس صادق الوهاب، مراجعة: د. يوئيل عزيز، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط١، ١٩٨٧م.
- اللغة العربية معناها ومبناها، د. تمام حسان، عالم

الكتب، القاهرة، ط٢، ١٤١٨هـ، ١٩٩٨م.

- لمع الأدلة في أصول النحو: أبو البركات بن الأنباري، تحقيق: سعيد الأفغاني، الطبعة الثانية، دار الفكر بيروت ١٩٧١م.
- المدارس النحوية: د. خديجة الحديثي، مطبعة جامعة بغداد، ١٩٨٦م.
- المدارس النحوية: د. شوقي ضيف، الطبعة الرابعة، دار المعارف بمصر ١٩٧٩م.
- المصباح المنير، أحمد بن محمد بن علي الفيومي المقري، دراسة وتحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، د.ت.
- المقتصد في شرح الإيضاح، عبد القاهر الجرجاني (ت٤٧١هـ) تحقيق: د. كاظم بحر المرجان، منشورات وزارة الثقافة والأعلام، المطبعة الوطنية، عمان، الأردن، ١٩٨٢م.
- النحو العربي، العلة النحوية، نشأتها وتطورها: د. مازن المبارك، الطبعة الثالثة، دار الفكر بيروت ١٩٧٤م.
- نزهة الألباء في طبقات الأدباء: أبو البركات عبد الرحمن الانباري، تحقيق: د. إبراهيم السامرائي، الطبعة الثانية، بغداد، ١٩٧٠م.

الرسائل الجامعية والدوريات:

- آراء البصريين النحوية فى "إعراب القرآن" لأبي جعفر النحاس، فى ضوء الدراسات اللغوية الحديثة، للباحث، مودعة بمكتبة كلية الألسن، جامعة عين شمس، ٢٠١٠م.
- أوجه الخلاف النحوي لدى البصريين حتى نهاية القرن الثالث الهجري، د. فكري محمد سليمان، رسالة ماجستير، مودعة بمكتبة كلية الألسن، جامعة عين شمس، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٢م
- مظاهر التعليل النحوي عند ابن الحاجب، للباحث، مجلة كلية الآداب، ع٣٦/ ٢٠١١





جهود عبد الملك مرتاض في ترجمة المصطلح اللساني والسيميائي

د. فريد أمعضشو
الناظور - المغرب

أصبحت الترجمة اليوم من أكثر الآليات التوليدية التي يعتمدها الدارسون العرب في نقل المفاهيم الأجنبية إلى لغتهم، ولاسيما تلك المتمحِّضة للِّسانيات والسيميائيات. وقد بذل باحثونا جهودًا واضحة في سبيل ترجمة تلك المفاهيم، وإدخال معانيها إلى اللغة العربية؛ للإفادة منها، واستثمارها في نقدنا المعاصر. يقول الناقد الجزائري الكبير د. عبد الملك مرتاض: "الذي يعود إلى حقلي اللسانيات والسيميائيات ينْبَهِر من هذا الفيض الفائض من المصطلحات الإنجليزية والفرنسية والألمانية للمفاهيم الجديدة التي على الرغم من أن العربية تجد صعوبات لا تُنكَر في نقلها أو تعريبها إلا أنها، إلى اليوم، استطاعت أن تنقل أو تترجم معظم هذه المصطلحات إليها"(1). وقد ركَن مرتاض إلى هذه الوسيلة، فاقترح بواسطتها عددًا مُهمًّا من المصطلحات، وولَّد جملة من المصطلحات للتعبير عن مفهوماتها في لغاتها الأصلية. وحَسْبُنا في هذا الإطار أن نقدم بعضَ مترجَماته التي اجتهد في صياغتها لتكون في مقابل المفاهيم النقدية الأجنبية؛ لأن الإتيان عليها جميعِها في هذا المقام غيرُ ممكن، وليس قصْدَنا أصلاً. وقد وقع اختيارُنا - من بين هذه المترجمات - على مصطلحات "البِنَوية" و"التقويض" و"السمة" و"المُماثِل" و"المُواسِم" و"التناص" و"الإزجاء".

أولاً: ترجمة مصطلح "Structuralisme".

يعد مصطلح "Structuralisme" من أبرز المصطلحات النقدية الغربية الحديثة التي اختلف الدارسون العرب اختلافًا بيِّنًا في ترجمتها إلى اللغة العربية، بحيث ناهَزَت المُكافِئات اللغوية التي قدَّموها لذلك المصطلح العشرين(2). ويظل مصطلح "البِنيوية" (بكسر الباء) أذيَعها وأكثرَها انتشارًا في نقدنا المعاصر، تبنّاه عددٌ كبير جدًّا من الدارسين العرب منذ أن تعرّفوا على

المنهج والاتجاه البنيويّين اللذين عرّفهما النقد الغربي، بصورة أجلى، خلال أواسط القرن الماضي. ويكفي أن نشير ها هنا إلى بعض الأسماء المعروفة في نقدنا، التي آثرت ترجمة ذلك المصطلح بلفظ "البنيوية"؛ أمثال يمنى العيد وكمال أبي ديب وعبد العزيز حمّودة وجابر عصفور... وذلك في مجمل ما كتبوه في مضمار الدراسة الأدبية، وترجمه محمد التونجي بمصطلح "البُنيوية" (بضم الباء)[٣] بعدّه أصحّ لغويًا من المقابل العربي السابق؛ ذلك أن "البنية" (بكسر الباء) في العربية تختص بالمحسوسات، على حين أن "البنية" (بضم الباء) تخُص المجرّدات[٤]؛ لذا رأينا المرحومَ محمد عابد الجابري يسمي أحد كتبه المعروفة باسم "بُنية العقل العربي" ضابطًا الكلمةَ الأولى في تركيبة العنوان بضمّ أولها[٥]، وترجم الناقد المصري صلاح فضل ذلك المصطلح الأجنبي "بالبنائية"، جاعلاً إياه ضمن تشكيلة عنوان أحد كتبه النقدية، ومدافعًا عن مقترحه ذاك بقوله: "بعض الباحثين يستخدم كلمة بنيوية - نسبة إلى البنية - وهو اشتقاقٌ صائب لولا أنه يجْرح النسيج الصوتي للكلمة بوقوع الواو بين ضمّتيها، بما يترتب على ذلك من تشدُّق حَنكي عند النطق، وهذا ما جعلنا نَعْدِل عن هذه التسمية، ونفضّل عليها "البنائية" لسلاستها وقرْب مأخذها، راجين أن تكون هذه السّيولة اللفظية ذريعة لسيولة أخرى أعزّ وأغلى، وهي السيولة الفكرية والدلالية[٦]"، وترجمه آخرون "بالبنيانية"؛ مثل ميشال زكريا[٧]، وبسام بركة[٨]، وفضّل جميل صليبا ترجمته باصطلاح مركّب تركيبًا نَعْتيًا، هو "المذهب البيني"[٩]، ونقله إلى العربية بعضُ النقاد التونسيين تحت مصطلح مأخوذ من صيغة أخرى غيرِ صيغة المصطلح السالف، هو "الهيكلية"؛ كما نجد، مثلاً، لدى حسين الواد[١٠]، وعبد السلام المسدّي الذي نُلْفيه يَستخدم، إلى جانب هذا المصطلح، مصطلحًا آخرَ، هو البنيوية[١١].

ومما نلاحظه في كتابات الواد أنه لم يكتفِ بالمصطلح الذي أشرْنا إليه، آنفًا، بل عَمد إلى ترجمة المفهوم الأجنبي المَعْني هنا، في مواضعَ أخرى، "بالهَيْكلانية" طورًا[١٢]، و"بالمنهج الهيكلاني" طورًا آخر[١٣]؛ جريًا على ما يفعله مقترحو مصطلح "البنيوية" حين يَستعملون إلى جانبه مصطلح "المنهج البنيوي"، ويترجمه آخرون، منهم مجدي وهبة، بلفظ "التركيبية"[١٤]، الذي يجعل المصطلح أقرب إلى حقل اللسانيات التركيبية منها إلى البنيوية. ومن أغْرَب ما وقفنا عليه في هذا المُتَّجه إيثارُ أحدهم تقريب مصطلح "Structuralisme" بـ"الستروكتورالية"[١٥]، وهي لفظة ثقيلة على اللسان، لم تحْظَ بالمقبولية استعماليًا، وكانت أمام مُقترِحها خياراتٌ أوْفر لتفادي مثل هذا المصطلح الغريب. وفيما يخص ناقدنا مرتاضًا، فقد ألفَيْناه شديدَ التحمُّس لترجمة ذلك المصطلح بـ"البِنْوية"، وإشاعته في كتاباته النقدية بعد منتصف سنوات التسعين بخاصة؛ لأنه كان يستخدم فيما قبلُ، مصطلح "البنيوية[١٦]"، ولم يَدَّعِ يومًا

جهود عبد الملك مرتاض في ترجمة المصطلح اللساني والسيمياتي

أنه البادئ، عربيًا، بترجمة مفهوم البنيوية بمصطلح "البنيوية"؛ بخلاف ما فعل مع اصطلاحات نقدية أخرى لم يكن يتردد في التصريح بكونه أولَ من أدخلها إلى قاموس العربية النقدي؛ كمصطلحات "الخَيْزَرَة" و"المَمْثَلة" و"القَرْنَنَة" على سبيل التمثيل. والسببُ في ذلك أنه كان يدرك أنه مسبوقٌ - لا سابق - في هذا الإطار؛ إذ "قد يكون العالم اللغوي الجزائري عبد الرحمن الحاج صالح أول مستعمِل لهذه "البِنَوية" بوعْي لغوي كبير، حين كتب سنة ١٩٧١ في مجلته الرائدة "اللسانيات": "مناهج بنوية" و"وسائل بنوية"، مشيرًا في الهامش إلى أنه اتبع رأيَ يونس بن حبيب في النسبة إلى "بِنية" قياسًا إلى "ظبية". وبحُكم اشتراكه في تأليف "المعجم الموحد لمصطلحات اللسانيات" -لاحقًا- فقد كان من الطبيعي أن يُشيع "البنوية" مرة أخرى في هذا المعجم"[١٧] و"البنوية على الإفدال، وأصلها -نحويًا- هو البِنْيِية"[١٨]، على حين أن "البنيوية"، كما صار يقول مرتاض فيما بعد، لحْنٌ لغوي فاحش، ومستعْمِليه لا يعرفون العربية ولا نحْوَها في نظره. يقول عن هذا المصطلح: "كثُر الحديث من حول الصورة اللفظية السليمة التي يجب أن يكون عليها هذا اللفظ، ووقع الإضرار، لدى نهاية الأمر، على أنّ يطلق النقاد العرب المعاصرون مِمّن لا يملكون، فيما نعتقد، حسًّا لغويًا راقيًا مصَفّى على هذا المفهوم، الاستعمال الخاطئ، وهو "بنيوية"، عوضًا عن الاستعمال النحوي السليم الذي هو إما "بِنْيِية" (وذلك كما تقول في النسبة إلى "فتية" "فِتْيِي" على القياس؛ وذلك لأنك تُجريه مُجرى ما لا يعتلّ، وهو مذهب أبي عَمْرو بن العلاء)، كما يمكن أن يقال: "بِنَوي"، وهو في رأينا أخفّ نطقًا، وأكثر اقتصادًا لغويًا، وهو مذهب يونس بن حبيب. ويمكن العودة إلى سيبويه، في "باب الإضافة"، لتحقيق هذه المسألة، والتأكُّد من الاستعمال السليم الذي يقتضي إمّا أن يكون على أصل اللفظ الذي هو "البِنْية" فيُقال: "بِنْيِيّ"... وهو ثقيل في النطق، وإما أن يكون على القلب فيقال: "بِنَوي". وهذا الإطلاق، بالإضافة إلى سلامته من الخطأ، هو الأخفّ بالضرورة نطقُه على اللسان، والأجْمَل حتمًا وَقْعُه في الآذان[١٩]".

ثانيًا: ترجمة مصطلح "Déconstruction".

إن الـ "Déconstruction" إجراء قرائيٌّ يندرج ضمن ما أضْحى يسمّى في النقد المعاصر "بالتيارات النقدية ما بعد البنيوية"، نظَّر له في الغرب عددٌ من المفكرين الكبار، وفي طليعتهم جاك دريدا (J. Derrida). وليس قصدُنا في هذا الصدد أن نعرّف بهذا الإجراء التحليلي الحداثي، ونتتبّع أصوله، ونحو ذلك مما يتمحّض له، بل ما يُهمُّنا بالدرجة الأولى، هو أن نتبيَّن كيفية نقل مفهومه إلى اللغة والنقد العربيّيْن المعاصرين، وإسهام عبد الملك مرتاض في هذا السياق.

لم يتفق النقاد العرب على مقابل واحد يترجمون به مفهوم "Déconstruction" إلى لغتهم، بل اختلفوا اختلافًا واضحًا،

وتضاربت مقترحاتهم في هذا الإطار على نحو ما سنرى. فهذا عبد الله محمد الغذامي، صاحبُ أول دراسة في نقدنا المعاصر حاولت توظيف هذا الإجراء في قراءة الشعر العربي[٢٠]، كما يقول يوسف وغليسي[٢١]، تردّد كثيرًا قبل أن يقترح ترجمة هذا المفهوم بـ"التشريحية"؛ إذ يقول: "احْتَرْتُ في تعريب هذا المصطلح ولم أرَ أحدًا من العرب تعرّض له من قبلُ (على حدّ اطلاعي)، وفكّرت له بكلمات مثل (النقض/ الفكّ)، ولكنّ وجدتهما يحملان دلالات سلبية تُسيء إلى الفكرة، ثم فكّرت باستخدام كلمة (التحليلية) من مصدر (حلّ)؛ أيّ نقض، ولكنني خشيت أن تلتبس مع (حلّل)؛ أيّ درس بتفصيل. واستقر رأيي أخيرًا على كلمة (التشريحية أو تشريح النص). والمقصود بهذا الاتجاه هو تفكيكُ النص من أجل إعادة بنائه، وهذه وسيلة تفتح المجال للإبداع القِرائي كي يتفاعل مع النص..."[٢٢] وقد استعمل المصطلح عيْنَه في دراسته الثانية الموسومة بـ"تشريح النص"[٢٣]، التي قارَب فيها نصوصًا شعرية معاصرة بركوب المنهج التشريحي، وفي غيرها من دراساته وأبحاثه في مجال النقد الأدبي.

ولكن الملاحَظ أن أكثر دارسِينا يُؤْثِرون ترجمة مفهوم التشريحية بمصطلح آخر أشْيَع من السابق الذي روّج له الغذامي واستقر عليه، هو لفظ "التفكيكية" الذي عَدّه عزت محمد جاد "المقابل المستقرّ الشائع الذي لم يختلف عليه إلا "التشريحية""[٢٤].

والحق أن ثمة مصطلحات أخرى، غير هذا الأخير، اقتُرِحَت للمفهوم المذكور، وكانت مختلفة عن التفكيكية، خلافًا لما زعمه جاد، على نحو ما سنوضّح لاحقًا. وممن استخدم مصطلح "التفكيكية" نذكر، على سبيل المثال فقط، أسامة الحاج في تعريبه أحدَ كتب بيير زيما (P. V. Zima)[٢٥]، وصلاح فضل[٢٦]... واستعمل بعضُهم هذا المصطلح غير منسوب (تفكيك)، مثلما فعل جابر عصفور في ترجمته كتابَ رامان سلدن حول النظرية الأدبية المعاصرة[٢٧]، وقرَنه آخرون بموصوفه الذي يتبادر إلى أذهاننا لَمّا نطلق هذا المصطلح، ونقصد هنا عبارة "المنهج التفكيكي"؛ وهي الشائعة بين الدراسين اليوم.

واقترح شكري عزيز ماضي ترجمة مصطلح "Déconstruction" بلفظ "اللابناء"[٢٨]، وعابد خزندار بلفظة "النقض"[٢٩]، والسعيد بوطاجين بتعبير منحوت هو "الهَدْبناء"[٣٠]، وعبد الوهاب المسيري بمُفردة غريبة عن كل ما تقدّم؛ هي "الإنزلاقِيّة"[٣١]، وغيرُهم بمصطلحات أخرى بلغت عشرة، حسبما ذكر وغليسي[٣٢].

وقدِ اهتدى عبد الملك مرتاض أخيرًا إلى أنّ أنسب مصطلح عربي يمكن استخدامه؛ ليكون مقابلاً لذلك اللفظ الأجنبي، هو "التقويض" أو "التقويضية"، لا التشريح ولا التفكيك ولا غيرهما من المصطلحات مما ذكرنا آنفًا أو مما لم نذكر؛ بحيث يقول: "لقد شاع لدى النقاد العرب الحداثيين استعمال مصطلح "التفكيك"، والأشْيَع من

ذلك مصطلح "التفكيكية"؛ وهو مصطلح من الصعب أن نوافق عليه؛ لأنه لا يستند في أصل الاستعمال إلى أي علاقة دلالية مما يودّون... من أجل ذلك نقترح استعمال مصطلح "التقويض" مقابلاً للمصطلحين الإنجليزي والفرنسي (Deconstruction - Déconstruction)، عوضًا عن مصطلح "التفكيك" الذي بدأ يشيع بين النقاد العرب؛ لأنه لا يستطيع أن يحتمل، ولا أحد يستطيع أن يجعله يحتمل، دلالة المصطلح الأجنبي من الوجهة المعرفية[٣٣]". وكان مرتاض، في دراسات سابقة له، يساير جمهور النقاد العرب في ترجمته ذلك المصطلح الأجنبيّ الوافد بـ"التفكيكية"، على نحو ما نقرأ في العناوين الفرعية لكُتبه الآتية:

* ألف ليلة وليلة (تحليل سيميائي تفكيكي لحكاية "حمّال بغداد") - ط.١، ١٩٨٩م/ ط.٢، ١٩٩٣م.

* أ-ي (دراسة سيميائية تفكيكية لقصيدة "أين ليلاي؟" لمحمد العيد) - ١٩٩٢م.

* تحليل الخطاب السردي (معالجة تفكيكية سيمائية مركّبة لرواية "زقاق المدق") - ١٩٩٥م.

واستخدم كذلك لفظ "التشريحية" و"التشريح" في عدد من كتاباته؛ مثلما نلفي في عنوان كتابه الأول عن إحدى قصائد الشاعر اليمني المعاصر عبد العزيز المقالح، والذي نصُّه "بنية الخطاب الشعري: دراسة تشريحية لقصيدة "أشجان يمانية"". ولعل هذا ما جعل الدارسين يقولون إن مرتاضًا استعمل مصطلح "التشريحية" قبل أن يستقرّ على الاصطلاح الذي يزعم أنه مقترِحُه وواضعُه في نقدنا المعاصر. وقد صرح مرتاض نفسُه بأنه اصطنع ذلك المصطلح في بداية مساره الحياتي النقدي[٣٤]، قبل أن ينتقل إلى مصطلحه الذي ما يزال متمسّكًا به، ولكنه لم يكن يريد به ما يقصد به في النقد الغربي، ولا ما قصده الغذامي بـ"التشريح" النصي. يقول: "يرى بعض الأصدقاء[٣٥] أنني استعملتُ التشريحية أولاً، قبل أن أصطنع مصطلح "التقويضية". والحق غيرُ ذلك؛ فقد كنت أريد بتشريح النص إلى ما يراد بتشريح الجثة في الطب؛ أي تحليله تحليلاً مجهريًا دقيقًا. ذلك ما كان في ذهني أولاً[٣٦]".

وقد تتبّع يوسف وغليسي؛ أحدُ تلاميذ مرتاض النابهين الذين توسّموا في دراسة نُقود مرتاض، كتابات أستاذه، ليخلُص إلى أن سنة ١٩٩٥م كانت الفيْصَل بين استعمال مرتاض مصطلحَه الذي ينتصر له، وبين المصطلح أو المصطلحَيْن اللذين استخدمَهما فيما قبلُ. والذي يلفِت انتباهنا، هنا، أن هذه السنة نفسها عرفت صدور كتاب في مشرق الوطن العربي، هو "دليل الناقد الأدبي: إضاءة لأكثر من خمسين تيارًا ومصطلحًا نقديًا معاصرًا"، ترجَم فيه صاحباه الـ"Deconstruction" "بالتقويض"، دون أن يصرّحا هما، ودون أن يصرّح مرتاض بخُصوص أي تأثر وتأثير أو اطلاع أحد الطرفين على مقترَح الآخر، وذكرا أنه "المصطلح الذي أطلقه الفيلسوف الفرنسي

المعاصر جاك دريدا على القراءة النقدية (المزدوجة) التي اتبعها في مهاجمته الفكر الغربي الماورائي منذ بداية هذا الفكر حتى يومنا هذا[٣٧]." وأردفا قائلَيْن: "وقد حاول بعضهم نقل هذا المصطلح إلى العربية تحت مسمّى "التفكيك"، لكن مثل هذه الترجمة لا تقترب من مفهوم دريدا، حالُها في هذا حال مصطلح "التقويض"، على أن "التقويض" أقرب من "التفكيك" إلى مفهوم دريدا[٣٨]." تُرى مَنِ الآخِذ؟! ومَنِ المأخوذ منه؟! أم إن الصّدفة هي التي فعلت فعلها في هذا الإطار!

والحق أن مصطلح "التقويض" (أو "التقويضية") عرف طريقه إلى نقدنا قبل أواسط التسعينيات، وأن الناقد السعودي سعد عبد الرحمن البازعي قد يكون أولَ مُستعمِليه، وإنْ كان هو نفسه فضّل أنْ يُساير جمهور نقادنا في استخدام مصطلح "التفكيك". يقول في بحثٍ له حول تحيُّزات النقد الأدبي في الغرب، كان قد نشره، بادئَ الأمر، في "المجلة العربية للعلوم الإنسانية" (جامعة الكويت)، عام ١٩٨٩م: "من المُفترض هنا أن عبارة "تفكيك" هي المقابل الدقيق لكلمة "Deconstruction"، ولكنها ليست كذلك. فبما أن الكلمة الأجنبية تعني نقض البناء أو هدْمه De-Construction (أي اللابنائية)، فلعل عبارة "التقويضية" هي الأدقّ، ولكننا سنستمرّ مع ذلك في استخدام عبارة "تفكيك" لشُيوعها، على أنْ يفهم المقصود الاصطلاحي بها، وسندرك أهمية تحديد التفكيك بأنه النقض حين ندرك أن العبارة تعود إلى "العدمية" Nihilism بالمفهوم الذي وضعه فريدريك نيتشه[٣٩]." ومراعاةً لذيوع المصطلح وألفته، وحرصًا على تقبُّله من لدن مستعمِلي اللغة، رفض بعضهم المقابل العربي لمفهوم التفكيكية الذي يتعصّب له مرتاض، مع أنه كان مسبوقًا إلى اقتراحه؛ كما بيّنّا قبلاً. يقول أحد باحثينا المعاصرين: "لأن النقد يقوم على اللغة، فالاهتمام بها، والتأنق في استعمالها من غير إسفافٍ أو ابتذال، يقرّب القارئَ منها أكثر، ويخلق بينه وبينها ألفة ومحبة؛ لذلك ينبغي تخيُّر اللفظ المناسب للمصطلح. فلا يُعقل -مثلاً- أن نتخلّى عن "التفكيكية" -كما فعل عبد المالك مرتاض- ونتعلّق بـ"التقويضية"[٤٠]".

ثالثًا: ترجمة مصطلح "Signe".

بعد حديثنا المُسْهَب (لا المُسْهِب) عن كيفية تعامُل نقادنا المعاصرين، ومنهم مرتاض، مع المصطلح الأجنبي الوافد المتصل ببعض التيارات النقدية والمناهج القرائية، لا بأس أن نقف وقفات عند بعض مصطلحات تيار نقدي أو منهج قرائي آخر، عرف انتشارًا واسعًا في الديار الغربية، وامتدّ إلى بِيئات ثقافية أخرى - كالأدب العربي المعاصر - فسجّل فيها حضورًا قويًا في وقت مضى، ونقصد هنا بعض اصطلاحات السيميائيات. ولْتكُن البداية بمصطلح "Signe".

يتبوّأ هذا المصطلح مكانة أساسية في السيميولوجيا السوسيرية التي تجعل العلامة اللغوية ثنائية الطابع قوامُها دالّ ومدلول، وفي السيميوطيقا البيرسية التي تجعلها ثلاثية الطابع قوامُها ممثل وموضوع ومؤوّل؛ ولكن الذي نلحظُه أن

العرب حين جاءوا إلى هذا المصطلح محاولين نقل مفهومه إلى لغتهم "حاروا وماروا، والتبس عليهم الأمر"[41]؛ فترجمه أكثرُهم بمصطلح "العلامة"[42]، وآخرون بـ"الدليل"؛ كما لدى أنور المرتجي[43]، وعبد القادر الفاسي الفهري[44]، وحنون مبارك[45]. وترجمه أكثر الدارسين العرب المعاصرين بمقابلين أو أكثر؛ مثلما نجد لدى عبد السلام المسدي الذي تتردَّدُ في كتاباته سبعة مقابِلات عربية لمصطلح "Signe"، كما ذكر مولاي علي بوخاتم[46]، ولكنّ مرتاضًا آثَرَ ترجمة هذا المصطلح بـ"السمة"، لعدة أسباب؛ أهمها:

"١- أن "العلامة" استُعمِلت في الفكر النحوي العربي بمعنى لاحقة تلحق فعلاً من الأفعال، أو اسمًا من الأسماء، فيستحيل من حال إلى حال، واصطناعُ ذلك المصطلح النحوي القديم في المفاهيم السيمائية قد يَزِيد هذا الأمر اضطرابًا والتباسًا.

٢- والسبب الثاني أن اصطناع مصطلح "السمة" يبدو أدنى ما يكون إلى ما يطلق عليه السيمائيون الغربيون (Signe) من مصطلح "العلامة" الذي ربما انصرف إلى المعنى المادي فتمحَّض له[47]."

على حين أن اصطلاح "الدليل"، في نظر مرتاض، "مُزْعِج إلى حد الإيذاء، ومُحَيِّر إلى درجة الضلال، ولعله أن يكون ضربًا من ضروب العبث والتسرُّع في استعمال المصطلح النقدي[48]." وعلاوةً على دقة مصطلحه المقترَح، وقربه من أصله الأجنبي نُطقيًا، وتجَذر جذره في لغتنا كذلك، فإن ترجمة "Signe" بـ"السمة"، حسب مرتاض، "ستحلّ لنا مشكلة أخراة من مشاكل المصطلح، وهي أن العلامة، حينئذٍ، ستتمحّض لمفهوم "Marque"[49]".

وقد صرَّح بأن هذه المشكلة صادفَتْه لما أقْدَم على ترجمة مقالٍ حول سيميوطيقا شارل ساندرس بيرس، ورد فيه مصطلحًا "La Marque" و"Le signe" معًا. وبعد تَرَوٍّ وطول تفكير، اهتدى إلى ترجمة أولهما "بالعلامة"، والثاني بـ"السمة"[50].

ومن المعلوم أن السمة/ العلامة في الحقل السيميائي، ولاسيما في سيميوطيقا بيرس، أنواعٌ تسعة، تتوزَّع على ثلاثة محاور ثلاثية، وتنتظم وَفق شبكة من العلاقات، يجمعها الجدول الآتي[51]:

	الأولية	الثانوية	الثالثية
الثلاثية التقابلية للممثل	العلامة الوصفية	العلامة الفردية	العلامة العُرفية
الثلاثية التقابلية للموضوع	الأيقونة	القرينة	الرمز
الثلاثية التقابلية للمؤول	الفِدْليل	العلامة الإخبارية	البرهان

رابعًا: ترجمة مصطلح "Icône".

لقد اختلف دارسونا المُحْدَثون اختلافًا كبيرًا في نقل مفاهيم هذه الأنواع العلامية التسعة إلى العربية، مثلما اختلفوا في ترجمة أكثر المصطلحات السيميائية ذات المنشأ الغربي. وسنكتفي من هذه الأصناف بالضرب العلامي الذي يعبّر عنه بـ"Icône". إنّ أكثر باحثِينا يفضّلون تعريب هذا المصطلح بلفظة "أيقونة"، من منطلق أنه "مقبول من زمن طويل في العربية، ولا داعي لإيجاد ترجمة له"[٥٢]، وبعضهم يكسّر أوله (إيقونة)؛ كعادل الفاخوري[٥٣]، وبعضهم يحذف ياءه (إقونة)؛ كبسام بركة[٥٤]، وبعضهم يحذف علامة تأنيثه، ويفتح أوله (أيقون)؛ كمحمد الماكري[٥٥]، وبعضهم يكسر أوله (إيقون)؛ كمحمد مفتاح[٥٦]، ويقابل آخرون مفهوم الأيقونة بمكافِئات لغوية عربية أخرى؛ منها "السمة" و"العلامة"[٥٧]، و"الصورة"[٥٨]، و"التصوير" (الشعري)[٥٩]، و"الرمز المعبّر"[٦٠]، و"المثل"[٦١]، و"المُماثلة"[٦٢]، و"المثيلة"[٦٣]، و"الأمثولة"[٦٤].

ومن جذر المقابلات الأربعة الأخيرة، صاغ مرتاض مصطلح "المُماثِل"؛ ليكون مكافِئه العربي الذي يقترحه ترجمةً لمفهوم الأيقونة. يقول: "نحن الآن نصطنع مصطلح "مُماثل" ترجمةً للمصطلح الغربي الذي تُرجم إلى العربية، أولَ الأمر، تحت مصطلح "إقونة"، وهو لا يعني شيئًا في دلالة اللغة العربية، وقد أنّى تعريبه. وقد جِئنا نحن ذلك[٦٥]". والحق أن الذي جاءه مرتاض ترجمةٌ لا تعريبٌ بالمفهوم الدقيق الشائع له في حقل الدراسة المصطلحية. ويعرّف الناقد "المُماثل" بأنه "سمة حاضرة دالة على سمة غائبة. فالصورة الحاضرة للسمة إذن تُماثِل الصورة الغائبة للسمة؛ فهي إذن مماثِلة لها لا مشابِهة"[٦٦]. ويسمّي الصورة الأولى بـ"المُماثِل"[٦٧]، والثانية بـ"المُماثَل له"[٦٨]. واشتق من مصطلحه المقترَح الصفة، فقال "مُماثِلية"[٦٩]. ولا مناص من أن نشير إلى أن مرتاضًا، قبل استقراره على هذا المصطلح، كان يُعرِّب مفهوم الأيقونة؛ مثلما يفعل أغلب الدارسين العرب، فيرْسُمه بالصورة التي رأيْناها سابقًا لدى بسام بركة (الإقونة)؛ كما في العنوان الفرعي الأول في المستوى الخامس، من كتابه "شعرية القصيدة"، الذي أفرَدَه لقراءة نص المقالح "أشجان يمنية" قراءة سيميائية مركّبة. وصاغ من هذه اللفظة صيغة أخرى، هي "الأيقونية"، التي يريد بها "كل أثر متروك على شيء آخر، بقصد أو بدون قصد؛ كانعكاس وجه في صفحة عين ماء أو أثر قدم فوق رمل أو ثلج أو ظهور جسم على مرآة كبيرة أو وجود صورة لشخص نعرفه أو لا نعرفه من قبل، وهلم جرًّا..."[٧٠] ووصفها، في موضع آخر، بـ"النظرية"، وعدّها فرعًا من السيميائيات[٧١]، واشتق من مصطلح "الأيقونة" مصطلحًا آخر هو "التقايُن"، وذلك "ليَزدوج مع "التشاكل" و"التباين" من وجهة، ثم لمحاولة إعطاء دلالة جديدة لهذا المصطلح السيميائي؛ بحيث لا تكون الأيقونية مجرد شيء له قابلية

الاستقبال والخضوع فقط، وإنما هي شيءٌ له قابلية التفاعُل والتقايُن والتخاصُب عبر الخطاب الأدبي بعامة، والشعري بخاصة، مع العناصر السيميائية الأخرى[٧٢]. "ويبدو أن مرتاضًا، منذ ١٩٩٤م، بدأ يستشْعِر ضرورة ترجمة مصطلح "Icône"، بدل الاقتصار على مجرد تعريبه بلفظ لا يفيد شيئًا يُذكر بصورته اللفظية. يقول عن هذا المصطلح: "كان هذا المصطلح دينيًا، مسيحيًا، أصلاً، ثم نُقل إلى هذا المعنى السيميائي الذي يَعني، في أبْسط ما يعني، العلاقة الشَّبَهية مع العالم الخارجي. وإذا أمْرُه بعضُ ما ذكرنا؛ أفَلَمْ يَأْنِ لنا أن نقترح له ترجمة عربية تنْفض عنه هذه العُجْمَة التي ظل يشكو منها في الكتابات العربية المعاصرة؟ إننا بصدد التفكير في مصطلح لائق، ولْيَكُن على سبيل الاقتِراح: "المُماثِل""[٧٣]. والملاحَظ أن تحوُّله من المصطلح الأول (الايقونة) إلى الثاني (المماثل) كان تدريجيًا وحَذِرًا؛ لذا، رأيْناه - في أول الأمر - يُورد المصطلح الذي يقترحه مقرونًا بمقابله الفرنسي، وأحيانًا بمرادفه المُعرَّب[٧٤]، قبل أن يستقر أخيرًا على مصطلحه المُتَرجِم في كتاباته التالية.

خامسًا: ترجمة مصطلح "Sémiose".

ومن مصطلحات السيميائيات التي شَغلتِ الدارسين واللغويين الغربيين والعرب على حد سواء، واجتهد مرتاض في اقتراح ترجمة عربية لها، مصطلح إشكالي له صلة بالاثنين السابقين؛ إنه الـ"Sémiosis" أو الـ"Sémiose"، الذي يبدو أشْبَه بـ"العنكبوت الذي يتوسَّط شبكة العلاقات بين ثلاثة عناصر (في فلسفة بيرس التثليثية)، هي: "العلامة أو الممثل" (Representamen)، و"الموضوع" (Objet) الذي تحيل عليه، ومؤوّلها (linterprétant)..."[٧٥] ويحدده جيرار دو لودال (G. De Ledalle) بأنه "حركة أو سيرورة تفترض تشارُك ثلاثة عناصر هي العلامة الممثل، والعلامة الموضوع، والعلامة المؤول. وهذه الحركة المتداخلة بين هذه العناصر الثلاثة لا يمكن بأيّ شكل من الأشكال أن تُختصَر في علاقات زوجية"[٧٦].

إن الدارسين العرب المعاصرين حاروا في ترجمة هذا المصطلح السيميائي إلى العربية؛ لذا ألفَيْناهم كثيري التخبُّط في هذا المضمار؛ الأمرُ الذي حدا أكثرهم على الاكتفاء بتعْريبه أو إدْخاله إلى العربية دون إجراء أي تحوير في بنيته انسجامًا مع نظام العربية الصوتي والصرفي. فمن العامِدين إلى تعْريبه، وهم كُثُرٌ، نذكر، مثلاً، عبد السلام بنعبد العالي[٧٧]، ومن العامِدين إلى إدْخاله، وهم أقلُّ عددًا من المتقدّمين، نذكر عبد الرحمن بوعلي الذي اقترَح له مصطلح "السيميوز"[٧٨]، وسعيد علوش الذي نقله إلى العربية تحت مصطلح "سيميوزيس"[٧٩]. وقابله أنور المرتجي بعبارة "كل ما هو سيميائي"[٨٠] طورًا، وأثبته، طورًا ثانيًا، بأحْرُفه اللاتينية فقطُ (Sémiosis) لَمّا أعْياه البحث عن مقابل عربي أنْسب أو مُناسِب، على الأقل، لمفهومه[٨١]. واقترح الناقد الجزائري حسين خمري ترجمة هذا المفهوم بتعبير

وَصْفي، هو "الوظيفة السيميائية"[٨٢]؛ وهي صيغة لا تسمّي ذاك المفهوم بقدر ما تشير إلى وظيفته أو تعرف به، ويبدو أن الناقد قد استقى تعبيرَه هذا من معجم غريماص وكورتيس المشهور، الذي رادَف بين الـ"Sémiosis" و"الوظيفة السيميائية" (F. sémiotique)، وجعلهما بمثابة أمر واحد يحيل على "العملية التي تشيّد العلاقة الافتراضية المتبادلة بين شكل التعبير وشكل المحتوى باصطلاحات هلمسليف، أو بين الدال والمدلول باصطلاحات دو سوسير"[٨٣]. ويترجَم مفهوم السيميوز، عربيًا، "بالتأشير"[٨٤]،و"بعمل الإشارة"[٨٥]، وبمصطلحات أخرى غيرهما.

وبخصوص مرتاض، فإنه لم يَسْلَم كذلك من الوقوع في الحَيْرة، وهو يُقابل هذا المفهوم الأجنبي؛ لذا وجدْناه في أول اتصال له بهذا الأخير يكتفي بتعريبه مُقتفيًا أثرَ جُلّ مَن سبقه، ولكنه خالفهم بإسقاطه إحدى ياءَيِ الكلمة (سِمْيُوزة)[٨٦]؛ لأنه لم يرَ فائدة في مدّ الحرف الأول ما دامت كَسْرته مُغْنِيةٌ عن الياء. وفي مرحلة ثانية ألفيْناه يذكر هذه الكلمة المعرَّبة مقرونةً بالمصطلح الذي يقترحه ترجمةً لمفهومها، وهو "المُواسم". يقول: "ليس النص، في النهاية، إلا شبكة العلاقات القائمة على تبادل السمات البسيطة: المواقع، والتي تُفضي إلى نشوء مُثول السمات المركبة التي تفضي إلى مُثول الملفوظات أو المنطوقات التي هي، في حقيقتها، "سِمْيُوزة" أو "مُواسِم" (بضم الميم الأولى، وهو من ترجمتنا الشخصية لمصطلح "سميوزة"...) ينشأ عن السيمائية التي هي إجراء متحكّم في هذه العناصر على غايةٍ من الصرامة"[٨٧].

وفي مرحلة ثالثة رأينا مرتاضًا، بعد طول تفكر وتنقيب عن المقابل العربي الأنْسَب لمفهوم السيميوز، يستقر على مصطلح "المُوَاسِم"، ويعْمِد إلى كتابته وحدَه دون أن يُرْفِقه بمُرادِفه الفرنسي أو المُعَرّب. وقد تأتّى له ذلك "بعد قراءة كتاب "السمة" (Le signe, Labor, Bruxelle,1988) لأمبرتو إكو (U. Eco)، وبعد أن تبدّى له أن لفظة "السميوزة" لا تعني شيئًا في اللغة العربية غير القُصُور عن إيجاد مقابل عربي يكون له الحد الأدنى من العلاقة بالمعنى الأصلي المستعْمَل في اللغة السيمائية الغربية[٨٨].

وقد علّل مرتاض مقترَحه ذاك بما يدل على أنه كان واعيًا ومدركًا أبعادَ مصطلحه، الذي يُعْزى إليه الفضل في إتحاف العربية به، إلى جانب مصطلحات أخرى لم يلقَ أكثرُها الرواج الذي كان ينتظره منها!؛ إذ يقول: "لقد اقترحْنا "المُواسِم" على أساس أنه مفهوم قادر على المشاركة، بل البَلْوَرَة والربط بين هذه الأطراف الثلاثة[٨٩] التي تكوّن هذا النظام السيمائي"[٩٠]. واشتقّ من مصطلحه المَعْني هنا لفظ "التَّوَاسُم" – على زنة "التفاعل" التي تفيد غالبًا معنى المشاركة، كما يقرر ذلك علماء الصرف – قاصدًا به "شبكة العلاقات الرابطة بين السمة بوصفها مظهرًا، والسيمائيات بوصفها إجراء[٩١]".

بعد كل هذا التضارُب والاختلاف الحاصل

بين الدارسين العرب المعاصرين، وهم يواجهون مصطلحًا أجنبيًا بعيْنِه، وانقسامهم بين معرّب ومترجِم له، يقول يوسف وغليسي متسائلاً ومجيبًا في الآن نفسه: "ألا يَدْعونا كل ذلك إلى إحياء مصطلح تراثي آخر، قد يليق بهذه "السميوزة"، وهو "التّسويم" الذي اقترحه حازم القرطاجنّي قديمًا ليُطلِقه على العملية التي يقوم بها الشاعر القديم حين يتفنَّن في الانتقال من حال إلى حال ومن مقصد إلى مقصد أو من موضوع إلى آخر داخل القصيدة الواحدة، لكنه يَصطنع براعة خاصة في كل مقطع، تَشِي بالانتقال وتُعْلِم بحُسْن تخلص، رأفةً بالنفوس المتلقية... كأن القصيدة هنا "ممثل"، وتغيّر أحوالها أو تعدد الأغراض التي تلتئم ضمنها "موضوع"، ونشاط النفوس المتلقية لها كلها "مؤول"، والعملية التي يقوم بها الشاعر للربط بين هذه الأطراف كلها "تسويم"[٩٢]"

سادسًا: ترجمة مصطلح "Intertextualité".

ومن المفاهيم السيميائية الأخرى التي تتواتر في كتابات مرتاض، ولاسيما الحداثية منها، والتي اجتهد، كعادته، في اقتراح مقابلات عربية لها تستوعب دلالتها، نجد مفهوم "التناصّ" الذي أثير حوله نقاش مستفيضٌ، وهو "نقاش نقدي قديم وجديد في آنٍ، مع اختلاف في الرؤية والخلفيات المنطَلَق منها والأشكال التناصّية التي تم التركيز عليها[٩٣]." ويَرجع الفضل في بلورة هذا المفهوم، والتمّكين له في النقد الغربي، إلى جوليا كريستيفا (J. Kristeva)، من خلال أبحاثها المكتوبة ما بين ١٩٦٦ و١٩٦٧، والمنشورة في مجلتيّ "تيل كيل" (Tel Quel) و"كريتيك" (Critique)، والمُضَمَّنة في جملةٍ من كتبها التي صدرت لاحقًا؛ وعلى رأسها كتاباها "سيميوتيك"، و"نص الرواية". وقد ربطته بـ "الإنتاجية النصية"، ووَسَمَت به أحد تجلّيات التعالق بين النصوص. فهو "مرتبط عندها بالنص المولّد الذي يهتم بالكيفية التي يتم بها توالُد النصوص وخَلقها وَفق عمل مُنْبَنٍ على بناء سابق أو مسبَّق[٩٤]." وتناوله آخرون غيرُها؛ كجيرار جينيت (G. Génette)، الذي عَدَّه أحدَ المُتعاليات النصية، إلى جانب "المُناصّ" (Paratexte)، و"الميتانّص" (Métatextualité)، و"معمارية النص" (Archetextualité)، و"التعلق النّصي" (Hypertextualité). وإذا استقرَيْنا النقد العربي المعاصر، وحفَرْنا في ماضيه الممتدّ إلى الوراء بضعة عقود، ألفَيْناه كثيرَ الحُفول بمفهوم التناص بوصفه "آلية لغوية وإجراءً يتبايَن القصد منه، ويتشاكل مع مفاهيم أخرى؛ كالأدب المقارن، والمُثاقفة، ودراسة المصادر، والسرقات[٩٥]." ويُهمُّنا في هذا المجال أن نتعرَّف كيفية تعامُل مرتاض مع هذا المفهوم حين عَمَدَ إلى ترجمته، وأن نقارن ذلك بترجمات غيره من نقادنا المعاصرين.

لقد ساير مرتاض، في بداية عَهْده بهذا المفهوم، جمهورَ هؤلاء النقاد، فأطلق على التعالق القائم بين نص ونص آخر أو نصوص أخرى سابقة أو معاصرة له اصطلاحَ "التناص" المَصُوغ من مادة "ن ص ص"

على زِنَة "التفاعُل"، وعَدَّه خصيصة لازبة لأي نص أو كتابة؛ فشبَّهه، في هذا الأمر، بـ"الأوكسيجين الذي لا يُشَمّ ولا يُرى، ومع ذلك لا أحد من العقلاء يُنكر بأن كل الأمكنة تحتويه، وأن انعدامَه في أيّها يعني الاختناق المحتوم"[٩٦]. وعلى الرغم من هذا، فقد كان مرتاض مقتنعًا بأن النبش في سيرة الأدب العربي القديم من شأنه أنْ يقودنا إلى الوقوف على اصطلاحات أصيلة استخدَمَها أسلافُنا للتعبير عن مفهوم "التناص" أو عمّا يُقاربه؛ نحو السرقات الأدبية، والاقتباس[٩٧]. ولكنه آثر استعمال المصطلح المعاصر، بدل المصطلح التراثي العربي؛ لأنه "أدقّ وأدلّ على الحال"[٩٨]. ويقصد، ها هنا، التناص المباشر أو الواضح ذا المرجع الظاهر الذي يَفْضُل - في رأيه - مصطلح "الاقتباس" المعروف في البلاغة العربية منذ القدم.

وبعد توظيفه مصطلح "التناص"، وإجالته النظرَ في مفهومه، وتمعُّنه في دلالته، اتّضح له قُصوره؛ فاقترح الاستعاضة عنه بمقابل عربي آخر، هو "التكاتب"؛ من منطلَق أنه أعمُّ يشمل اللغة والأسلوب والأفكار، على حين أن التناص أخصُّ وأدنى إلى التأدُّب. ومع ذلك، يظل المقابلان المقترَحان متقاطعين في سمة "التفاعُل". يقول: "إن التفاعل الذي يحدث بين كتابة الكاتب والمؤثرات الأخرى، الشفوية والعامة، تنْضوي تحت مفهوم التناص، كما تنْضوي تحت مفهوم التكاتب[٩٩]".

إن مَن يتصفَّح كتابات مرتاض يجد أنه ناقد مسكونٌ بهاجس التأصيل؛ تأصيل النظريات والمفاهيم التي تَفِدُ علينا من وراء البحر، ولطالما عاب على نقادنا المعاصرين انبهارهم بالنقد الغربي، وتَرْديدهم نظرياته ومفهوماته ترديدًا ببَّغاويًا، دون أن يكلفوا أنفسهم عناء البحث فيما قد يكون في تراث أجدادهم النقدي من ذلك أو -على الأقل- من أصول وإرهاصات. يقول عنهم: "هم حين يُطلقون مصطلحًا من المصطلحات النقدية لا يكادون يحاولون البحث فيما إذا كان موجودًا بلفظه، أو بمُعادِله المعنوي، في التراث العربي الذي لا يلْقى منهم إلا قليلاً من العناية"[١٠٠]. وحتى لا ينسحب عليه هذا الذي قاله عن غيره من نقادنا المُحْدَثين والمعاصرين، راح ينقّب في تراثنا النقدي عمّا يمكن أن يستوعبَ دلالة التناص (أو التناصية) من اصطلاحات أسلافنا، ليخلص - في ختام مقالةٍ كتبها في هذا الإطار خصيصًا - إلى أن "التناصية، كما يبرْهن على ذلك اشتقاق المصطلح نفسِه، هي تبادُل التأثر والعلاقات بين نص أدبي ما، ونصوص أدبية أُخَراة. وهذه الفكرة كان الفكر النقدي العربي عرفها معرفة معمّقة تحت شكل السرقات الشعرية"[١٠١]. إن هذا المصطلح الإحْيائي الذي يقترحه مرتاض هنا لم يرُقْ بعضَهم، على أساس أن مفاهيم السرقة والاقتباس وغيرهما لا تستوعب مدلول "التناص" الذي راج مع تنامي الدرس السيميائي الحديث في أوربا، بل إن أحدَهم عبّر عن خَشْيته من السقوط فيما أسْماه "ظاهرة سبقناهم"[١٠٢]؛ وهي حالة مَرَضية قائمة على تضْخيم الذات،

وعدم الاعتراف بجهود الآخر المختلِف عنا حضاريًا. وتظل دراسة مرتاض للتناص، على الرغم ممّا قد يُقال عنها، "من أفضل ما كتبه النقاد العرب المعاصرون؛ من حيث فهمُها لجوهر مصطلح التناص، بوصفه علاقة تفاعُلية بين النصوص"، على حد تعبير أحد الدارسين(١٠٣).

وإلى جانب مرتاض، يحسُن بنا الإلمام بجُهد محمد مفتاح في هذا السياق، وتلمُّس أوْجُه تعامله مع مفهوم التناص. فعلى الرغم من تأكيده أنّ "نواة نظرية التناص موجودة في الآراء الانطباعية التي كان يُدْلي بها متلقو الآداب في مختلِف الثقافة؛ ومنها الثقافة العربية"(١٠٤)، إلا أنه يَأْدِب إلى "رفض المطابقة بين نظرية التناص المعاصرة وبين مقاربة السرقات في الأدب العربي"(١٠٥)، على أساس أن الأولى وليدة القرن العشرين، ونَتاج سياق ثقافي وحضاري يختلف اختلافًا كليًا عن تاريخ الثانية وسياقها. وقد استخدم مفتاح مصطلح "التناص" في عدة مواضع، منها عنوان أحد كتبه، أقصد دراسته الموسومة بـ"تحليل الخطاب الشعري - استراتيجية التناص". ولكننا نراه يَستعمل مصطلحًا آخرَ يحْسِبه أنْجَعَ من السابق، هو "الحوار" أو "الحوارية". يقول: "إن مفهوم التناص في الوقت الحالي أصبح فيه خلْط، ولم يعد إجرائيًا؛ لذا تلاحِظون في كتاباتي الأخيرة أنني استعملتُ مفهوم "الحوار"؛ أي "حوار النص""(١٠٦). ويقترح الناقد نفسُه مصطلحًا آخر يَحْوي بين طَيّاته دلالة التناص الدقيقة، ومعانيَ أخرى مصدَرُها عُموم مفهوم الخطاب قياسًا إلى النص، كما رأينا آنفًا. ونَعْني هنا لفظة "التخاطب"، التي يقترح تحديدَها بأنها "وجود علاقي خارجي بين أنواعٍ من الخطاب، وداخلي بين مستويات اللغة. وتتراوح درجة العلاقة من "١" إلى عدد ما. والوجود العلاقي قد يكون إيجابيًا، وقد يكون سلبيًا."(١٠٧) ونجد هذه الحوارية كذلك لدى طه عبد الرحمن(١٠٨).

وعبّر سعيد يقطين عن مفهوم التناص بتركيب وصفي هو "التفاعل النصي" إلى جانب مصطلحه الشائع بين دارسِينا، ولكنه يَميل إلى الأول. يقول: "إننا نستعمل "التفاعل النصي" مرادِفًا لما شاع تحت مفهوم "التناص" أو "المُتعاليات النصية"، كما استعملها جنيت بالأخصّ. نفضّل "التفاعل النصي"، بالأخصّ؛ لأن "التناص" في تحديدنا - الذي ننطلق فيه من جنيت - ليس إلا واحدًا من أنواع التفاعل النصي... ونُؤْثِره على "المتعاليات النصية" أو "عبْر النصية" كما يستعملها جنيت؛ لأنها وإن كانت عامة، ورغم أنني أميل إلى المتعاليات النصية، فإن معنى التعالي (Transendance) قد يوحي ببعض الدلالات التي لا تَضْمَنُها لمعنى "التفاعل النصي" الذي نراه أعْمَق في حمْل المعنى المُراد والإيحاء به بشكل سويّ وسليم"(١٠٩).

وترجم عبد الله الغذامي ذلك المفهوم بـ"تداخل النصوص"، وأوْمَأ إلى سبيل حُدوثه بالقول: "تداخل النصوص يتم عبر نص واحد من جهة، ويقابله في الجهة الأخرى نصوص لا تُحْصى"(١١٠).

وتَرِد الترجمة نفسُها لدى آخرين؛ كفريد الزاهي في ترجمته كتابَ كريستيفا حول علم النص[111]. واقترح له بعض العرب، مقابِلاً، عبارة "النص الغائب"؛ مثلما نُلفي لدى إبراهيم رماني الذي حدَّده بأنه "مجموع النصوص المُستتِرة التي يَحتويها النص... في بنيته، وتعمل بشكل باطني عضوي على تحقيق هذا النص، وتشكل دلالته"[112]. وللدارسين العرب اجتهاداتٌ أخرى في ترجمة مفهوم التناص إلى لغتنا، ولكنّ يبقى لفظ "التناص" أذيَع مقابلاته العربية وأكثرها سَيْرورةً وانتشارًا في نقدنا المعاصر.

سابعًا: ترجمة مصطلح "Différance".

ونودُّ أن نختم حديثنا عن جهود مرتاض في ترجمة المصطلح الأجنبي الوافد بالوقوف عند أحد مصطلحات التفكيك المركزية الجديدة الذي حار دارسُونا في نقله إلى لغتهم، وهو مصطلح "Différance"، الذي وضعه جاك دريدا، وتعمَّد كتابة حرفه السابع، بترتيب حُروفه من اليسار إلى اليمين، كتابةً مكبَّرة (Majuscule) في عدة مواطن من كتابه "De la grammatologie"؛ أي على الصورة الآتية: (DifférAnce). فهذه اللفظة مأخوذة من الفعل (Différer) ذي الاستعمال المزدوج؛ بحيث إنه يُستخدم لازمًا ومتعدِّيًا؛ فصيغتُه اللازمة ذاتُ دلالة مكانية بالأساس، تحيل على معنى المغايَرة والاختلاف، على حين أن صيغته المتعدية ذات دلالة زمانية، يُراد بها إرجاء إنجاز أمْر ما إلى زمن آخر. وقد استثمر دريدا هذه الإمكانية التي يُتيحها هذا اللفظ الفرنسي، ليشتقَّ من صيغته الثانية مصدرًا جديدًا لا قِبَل للغة الفرنسية به، هو الذي ذكرْناه سابقًا، ينضاف إلى المصدر المشتق من صيغته الأولى، وهو معروف بين أبناء الفرنسية (Différence). يقول رامان سلدن مفرِّقًا بين المَصْدَرين: "إن الاختلاف (Différence) مفهوم مكاني تنبثق فيه العلامة من نَسَق للاختلافات التي تتوزَّع داخل النسق. أما الإرجاء (Différance) فمفهوم زمني تفرض فيه الدوالّ إرجاءً لا نهائيًا للحُضور"[113].

إن نقل مفهوم المصدر الأول إلى العربية لم يَطرح إشكالاً كبيرًا بين نقادنا وباحثِينا الذين كادوا يُجمعون على ترجمته بـ"الاختلاف"، لولا أن بعضًا منهم ترجمه بغير هذا اللفظ؛ كسعيد علوش الذي اقترح ترجمته بـ"المباينة"[114]، على حين أنهم اضطربوا واختلفوا في ترجمة مفهوم المصدر الثاني؛ أي المصطلح الدريدي الذي لم يَلِجْ معاجم الفرنسية إلا مؤخرًا. وهكذا، فقد ترجمه محمد البكْري بـ"الفارق"[115]، وعبد العزيز حمّودة "بالتأجيل"[116]، وأسامة الحاج "بالإرجاء"[117].

وبخصوص ناقدنا مرتاض، فقد دبَّج مقالاً قيِّمًا، أواخرَ سنوات التسعين، تناوَل فيه النظرية التقويضية. وحين عُدْنا إليه، وَجدْناه يذكر فيه مصطلح دريدا بلفظه الفرنسي دُونَما إرْفاقه بأي مقابل عربي سواء أكان من ثمرات جهده أم من اجتهاد غيره، ولم يكن هذا المصطلح إذّاك قد

وَلج المعجم الفرنسي المكتوب. يقول: "مَن قال: إن لفظ "Difference" (وهو بالفرنسية نفسه؛ ولكن بإضافة علامة نطق الفرْق فوق الحرف الصوتي "e" لكي يصبح "é" من أجل تغيير الدلالة الصوتية، ومن ثم الاختلاف الصوتي المُفضي إلى تغير هذه الدلالة في لغتهم...) الإنجليزي هو مطابق لمصطلح دريدا "Différance" الفرنسي؟ فمصطلح دريدا لا يوجد في المعاجم الفرنسية؛ لأنه ليس فرنسية مألوفة، وقد يحتاج إلى وقت ليُصادِق عليه مجمع اللغة الفرنسية بباريس"[118]. وقد صادق هذا المجمع على ذاك المصطلح، فعلاً، فاغتدى مألوفًا بين نقاد الأدب. وفي سنة ٢٠٠٦، أصدر مرتاض كتابًا بعضُ فصوله نُشرت سابقًا في شكل مقالات؛ منها المقال المذكور الذي أضاف إليه أشياء أخرى خلا منها المقال حين نشْره أولَ مرة؛ منها اقتراحه مكافِئًا عربيًا لمصطلح دريدا؛ حيث يقول: "نقترح ترجمةً لهذا المصطلح الجديد (أي: La différAnce) نطلق عليه: "التأجيل" (أو "الإرْجاء") الذي يبدو أن دريدا كان يريد به إلى تأجيل المعنى الذي لا يرى بحضوره في الدال لا سابقًا ولا لاحقًا، كما يقول... فهذا "التأجيل" أي "différAnce" ملازم لكل "اختلاف" أي (Différence)..."[119] ويصرّح مرتاض عقب ذلك: " ولم نرَ أحدًا من النقاد، فيما وقع لنا من قراءات في الكتابات النقدية العربية المعاصرة، اقترح لمصطلح دريدا هذا المقابل العربي"[120] والحقُّ أن نقادًا عربًا معاصرين، لا واحدًا، سبق أن أتوا بالمقابلين معًا، اللذين يدّعي ناقدُنا حِيازته قصبَ السّبْق في اقتراحهما، وقد تقدم ذِكر بعضهم. وكتب مرتاض، عام ١٩٩٩م، دراسة نشرها في ثاني أعداد مجلة "اللغة العربية"؛ وهي مجلة فصْلية يصدرها المجلس الأعلى للغة العربية بالجزائر، مما نقرأه في أحد هوامشها قوله: "كنا أولَ الأمر أطلقْنا على هذا المصطلح الدريدي[121] "التأجيل". وبعد تبادُل الرأي، في جامعة وهران، مع الدكتور أحمد يوسف، استقرّ الرأي على مصطلح "الإرْجاء"، قبل أن يغتديَ مصطلحًا من مصطلحات قانون "الوئام المَدَني" في الجزائر"[122]. إن مرتاضًا لم يكن مُطلِق المصطلحَيْن على مفهوم اللفظة الدريدية، حتى وإن أصرَّ على استخدام كلمتي "الاقتراح" و"الإطلاق"، بل هو مَسبوقٌ إلى ذلك؛ كما أسلفنا القيل، بل إن أحدهم استعمل المصطلحين معًا، في دراسة واحدة، قبل عقدَيْن من الزمن؛ هو عبد الله إبراهيم في بحثٍ شارك به في مؤلّف نقدي جماعي[123].

ولكاظم جهاد اجتهادٌ متميّز في هذا الصدد؛ بحيث تفنّن -فأصاب- في اقتراح كلمة واحدة تستوْعِب دلالة صيغتيِ الفعل "Différer" اللتين أشرْنا إليهما قبلاً، هي "الاخـ(ت)ـلاف". يقول: "بوضْعِنا (تاء) الاختلاف بين قوسين، نحاول إبراز فعل الإخْلاف (كما تقول: أخلف فلان موعده) للاستدلال على فعلي المغايرة والإحالة المتضمَّنَتيْن في المُفردَة الدريدية المذكورة. عبر هذه (الحيلة) ندعو -بتواضُع- إلى

معالجة (لاعبة) للمُفردة العربية تسمح بتوظيف معانيها المتعددة[١٢٤]".

إنطلاقًا مما سبق، يتّضح لنا المجهود الواضح الذي بذله د. عبد الملك مرتاض سعيًا وراء إيجاد المُكافئ العربي للمصطلح الأجنبي، وهي مكافئات نلمّس فيها جُهدًا لا ينكر رغم كل ما قد يقال عنها، ثم إن سمة الاضطراب تكاد تمسي مُلازمة لها برمّتها، بل إنها - في الحقيقة - تطبع جهود دارِسينا في نقل المصطلح الأجنبي إلى اللغة العربية، ولعل أظهر تجلٍّ، وهي الآن نفسه نتيجة؛ لذلك تعدُّد المقابِلات العربية لذلك المصطلح؛ الأمرُ الذي "يعكس حقيقة تلقّي الخطاب النقدي العربي للمفاهيم الغربية الجديدة، وهي أنه تلقٍّ فردي مُشتّت تعوزُه روحُ الانسجام والتناسق، قائمٌ على جهل الجهود الفردية بعضها ببعض. وهي حالة العكس، فإنه مطبوع - على العُموم - بالتعصُّب للأنا الفردي أو القبيلة اللغوية....، مع مساحات محدودة للسّجال المعرفي المطلوب"[١٢٥].

الهوامش

١. صناعة المصطلح في العربية، مجلة "اللغة العربية"، المجلس الأعلى للغة العربية بالجزائر، ع٢، ١٩٩٩م، ص٢٠.

٢. "إشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد" ليوسف وغليسي، الدار العربية للعلوم ناشرون (بيروت)، منشورات الاختلاف (الجزائر)، ط١، ٢٠٠٨م، ١٢٦.

٣. "المعجم المفصل في الأدب"، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٩٩م، ١/١٩٥.

٤. "القاموس المحيط" للفيروزآبادي، تح: أبو الوفا نصر الهوريني، دار الكتب العلمية، ط١، ٢٠٠٤م، ص١٢٧٢، ها.

٥. "بُنية العقل العربي" للجابري، سلسلة "نقد العقل العربي" ٢، المركز الثقافي العربي، البيضاء، ط١، ١٩٨٦م. (٥٩٢ صفحة من القطع المتوسط).

٦. "نظرية البنائية في النقد الأدبي"، دار الشروق، القاهرة، ط١٩٩٨م، ص١٢.

٧. "الألسُنية (علم اللغة الحديث) - قراءات تمهيدية"، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ط٢، ١٩٨٥م، ص٢٩١.

٨. "معجم اللسانية"، منشورات جروس - برس، طرابلس - لبنان، ط١، ١٩٨٥م، ص١٩٢.

٩. "المعجم الفلسفي"، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط١، ١٩٧١م، ١/٢١٨.

١٠. "البنية القصصية في رسالة الغفران"، الدار العربية للكتاب، تونس - ليبيا، ط٣، ١٩٧٧م، ص١٥، تق: توفيق بكار الذي يستخدم، هو الآخر مصطلح "الهيكلية".

١١. "الأسلوبية والأسلوب"، الدار العربية للكتاب، ط٣، د.ت، ص٢٠٤.

١٢. "في مناهج الدراسات الأدبية"، سراس للنشر، تونس، ط١٩٨٥م، ص٣٢، وكذلك ص٤٥.

١٣. نفسه، ص٦١.

١٤. "معجم مصطلحات الأدب"، مكتبة لبنان، بيروت، ط١٩٧٤م، ص٥٤٠.

١٥. وهو عبد العزيز بنعبد الله، مجلة "اللسان العربي"، مكتب تنسيق التعريب، الرباط، ع٢٣، ١٩٨٤م، ص١٦٥.

١٦. "مناهج البحث في الحكاية الخرافية"، مجلة "التراث الشعبي"، بغداد، ع٨، س٨، ١٩٧٧م، ص١٢ - "الأمثال الشعبية الجزائرية"، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط٢٠٠٧م،

ص٦ - "الألغاز الشعبية الجزائرية"، د.م.ج، ط٢٠٠٧، ص٥ - "النص الأدبي: من أين؟ وإلى أين؟"، د.م.ج، ط.١، ١٩٨٣م، ص٤٤... إلخ.

١٧. "إشكالية المصطلح..." لوغليسي، ص ص ١٢٧-١٢٨.

١٨. "مدخل في قراءة الحداثة"، مجلة "البيان"، رابطة الأدباء في الكويت، ع.٣١٧، دجنبر ١٩٩٦م، ص١١، بتصرف.

١٩. في نظرية النقد، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ط.١، ٢٠٠٦م، ص ص ١٦٧-١٦٨.

٢٠. نقصد دراسته الموسومة بـ"الخطيئة والتكفير"، التي صدرت عام ١٩٨٥م.

٢١. "التفكيكية في الخطاب النقدي المعاصر"، مجلة "فوافل" السعودية، ع.٧، مج.٥، ١٩٩٧م، ص٦٢.

٢٢. "الخطيئة والتكفير: من البنيوية إلى التشريحية"، النادي الأدبي الثقافي بجدة، ط.١، ١٩٨٥م، ص٥٠.

٢٣. "تشريح النص"، دار الطليعة، بيروت، ط.١، ١٩٨٧م، (١٢٨ صفحة من القطع المتوسط)

٢٤. "نظرية المصطلح النقدي" لعزت جاد، الهيأة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط٢٠٠٢م، ص٢٠٤.

٢٥. "التفكيكية: دراسة نقدية" لبيير زيما، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط.١، ١٩٩٦م، (١٩١ صفحة من القطع المتوسط تقريبًا)

٢٦. "مناهج النقد المعاصر"، افريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط٢٠٠٢م، ص١٠٦...

٢٧. "النظرية الأدبية المعاصرة" لرامان سلدان، تر: جابر عصفور، دار قباء، القاهرة، ط١٩٩٨م، ص١٣٤.

٢٨. "من إشكاليات النقد العربي الجديد"، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط.١، ١٩٩٧م، ص١٧٤.

٢٩. نقلاً من كتاب يوسف وغليسي "إشكالية المصطلح..."، ص٣٤٩.

٣٠. "الاشتغال العاملي - دراسة سيميائية"، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط٢٠٠٠م، ص ١٧٠.

٣١. "الحداثة وما بعد الحداثة" للمسيري وفتحي التريكي، دار الفكر المعاصر (بيروت)، دار الفكر (دمشق)، ط.١، ٢٠٠٣م، ص١١١.

٣٢. "إشكالية المصطلح..." لوغليسي، ص٣٥٠.

٣٣. "نظرية التقويض (مقدمة في المفهمة والتأسيس)"، مجلة "علامات في النقد"، جدة، ج.٣٤، مج.٩، دجنبر ١٩٩٩م، ص ص ٢٧٩-٢٨٠، بتصرف.

٣٤. مدخل في قراءة الحداثة، م.س، ص١٢.

٣٥. منهم محمد أحمد البنكي في مقاله "عبد الملك مرتاض ومصطلحه المضطرب"، جريدة "الأيام"، البحرين، ع.٩٠٩، ٠١/٠٩/٢٠٠٠م، ص١٢.

٣٦. "الأدب... والعلوم الإنسانية"، مجلة "أوان"، كلية الآداب بجامعة البحرين، ع.٢، س.١، ٢٠٠٢م، ص ١٢، ها.٩.

٣٧. "دليل الناقد الأدبي" لميجان الرويلي وسعد البازعي، المركز الثقافي العربي، بيروت - البيضاء، ط.١، ١٩٩٥م، ص٥٣.

٣٨. نفسه.

٣٩. "ما وراء المنهج: تحيُّزات النقد الأدبي الغربي" للبازعي، بحث منشور ضمن مؤلَّف "إشكالية التحيز: رؤية معرفية ودعوة للاجتهاد"، تحرير: عبد الوهاب المسيري، ط.٣، ١٩٩٨م، ص ١٩٠. (صدرت الطبعة الأولى لهذا الكتاب الجماعي عام ١٩٩٥م).

٤٠. "مشاكل ترجمة المصطلح النقدي الحديث" لعبد الحميد العبدوني، دراسة ضمن كتاب "قضايا المصطلح في الآداب والعلوم الإنسانية" (أشغال ندوة)، إعداد: عز الدين البوشيخي ومحمد الوادي، من منشورات كلية آداب مكناس،

طبع مطبعة فضالة، المحمدية، ط.١، ٢٠٠٠م، ٢/١٦.

٤١. "بين السمة والسيمائية" لعبد الملك مرتاض، علامات في النقد، ج.١٩، م.٥، مارس١٩٩٦م، ص١٦٠.

٤٢. ولمّا كان هؤلاء كثيرين، فسنكتفي بالإشارة إلى أسماء بعضهم، دونما إيراد كتبهم أو مقالاتهم التي ورد فيها المصطلح المترجم المَعْنِي، ومنهم بسام بركة، وعبد السلام المسدي، وحميد لحميداني، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد مفتاح، وعبد القادر الفاسي الفهري، وقاسم المقداد، ومحمد نظيف.

٤٣. "سيميائية النص الأدبي"، دار إفريقيا الشرق، سلسلة "البحث السيميائي"، رقم ٤، ط ١٩٨٧م، ص٩.

٤٤. "اللسانيات واللغة العربية"، منشورات عويدات، بيروت - باريس، ط١٩٨٦م، ص٤٠١.

٤٥. "دروس في السيميائيات"، دار توبقال، البيضاء، ط.١، ١٩٨٧م، ص٢١.

٤٦. "مصطلحات النقد العربي السيماءوي: الاشكالية والأصول والامتداد" لمولاي علي بوخاتم، اتحاد الكتاب العرب بدمشق، ط٢٠٠٥م، ص١٧٠.

٤٧. "بين السمة والسيمائية"، ص١٦٠، بتصرف.

٤٨. "بين السمة والسيمائية"، ص١٦٠.

٤٩. المرجع نفسه.

٥٠. انظر مَسْرد المصطلحات الذي أثبته في ختام مقال الباحث الكندي دافيد سافان "الأصول السيميائية في فكر شارل بيرس"، الذي ترجمه مرتاض، ونشره في مجلة "علامات في النقد"، ج.٤، م.١، يونيه١٩٩٢م، من ص١٢٩ إلى ص١٧٢.

٥١. "السيميائيات أو نظرية العلامات" لجيرار دو لودال، تر: عبد الرحمن بوعلي، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، ط.١، ٢٠٠٠، ص ٢٢. أنظر تعريفات هذه الأنواع التسعة في هذا الكتاب، ص١٥-٢٣.

٥٢. "المصطلحات الأدبية الحديثة" لمحمد عناني، مكتبة لبنان ناشرون (بيروت)، الشركة المصرية العالمية للنشر (لونجمان)، ط١٩٩٦م، ص١٥٥.

٥٣. "حول إشكالية السيميولوجيا (السيمياء)"، مجلة "عالم الفكر"، الكويت، ع.٣، مج.٢٤، شتاء ١٩٩٦م، ص١٨٢.

٥٤. "معجم اللسانية"، ص١٠٢.

٥٥. "الشكل والخطاب: مدخل لتحليل ظاهراتي"، المركز الثقافي العربي، ط.١، ١٩٩١م، ص٢٢٢.

٥٦. "التشابه والاختلاف: نحو منهجية شمولية"، المركز الثقافي العربي، ط.١، ١٩٩٦م، ص١٥٠.

٥٧. "المصطلحات اللغوية الحديثة في اللغة العربية" لمحمد رشاد الحمزاوي، الدار التونسية للنشر (تونس)، المؤسسة الوطنية للكتاب (الجزائر)، ط١٩٨٧م، ص١٢٩.

٥٨. "بلاغة الخطاب وعلم النص" لصلاح فضل، سلسلة "عالم المعرفة"، الكويت، ع.١٦٤، ١٩٩٢م، ص٢٣٩.

٥٩. "معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب" لمجدي وهبة وكامل المهندس، مكتبة لبنان، بيروت، ط.٢، ١٩٨٤م، ص٤٧٢.

٦٠. "معجم المصطلحات الألسنية" لمبارك مبارك، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط.١، ١٩٩٥م، ص١٣٦.

٦١. الخطيئة والتكفير، ص٤٤.

٦٢. "التشابه والاختلاف" لمحمد مفتاح، ص١٩٨.

٦٣. "معجم اللسانية" لبسام بركة، ص١٠٢.

٦٤. "المعجم الموحد لمصطلحات اللسانيات" لعبد الرحمن الحاج صالح وآخرين. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ط١٩٨٩م، ص٦٤.

٦٥. "السّبع المعلقات - دراسة شعرية"، اتحاد الكتاب العرب بدمشق، ط.١، ١٩٩٩م، م.س، ص١٢٠، ها.٣٨.

٦٦. "التحليل السيميائي للخطاب الشعري"، دار

جهود عبد الملك مرتاض في ترجمة المصطلح اللساني والسيميائي

الكتاب العربي، الجزائر، ط١، ٢٠٠١، ص١٤٠، ها٤٠.

٦٧. "شعرية القصيدة"، دار المنتخب العربي، بيروت، ط.١، ١٩٩٤م، ص٢٣٤.

٦٨. المرجع نفسه.

٦٩. التحليل السيميائي للخطاب الشعري، ص ١٤٠.

٧٠. "التحليل السيميائي للخطاب الشعري" (مقال)، علامات في النقد، ج٥، مج٢، شتنبر ١٩٩٢م، ص ص ١٦٢-١٦٣.

٧١. "نظرية، نص، أدب: ثلاثة مفاهيم نقدية (بين التراث والحداثة)"، بحث منشور ضمن كتاب "قراءة جديدة لتراثنا النقدي"، نشر النادي الأدبي الثقافي بجُدّة، ١٩٩٠م، ص ٢٧٤.

٧٢. التحليل السيميائي للخطاب الشعري (مقال)، ص ١٦٣.

٧٣. شعرية القصيدة، ص ص ٢٢٢-٢٢٤.

٧٤. المرجع نفسه، ص٢٢٧.

٧٥. "إشكالية المصطلح..." لوغليسي، ص ص ٢٥٠-٢٥١.

٧٦. "السيميائيات أو نظرية العلامات"، تر. عبد الرحمن بوعلي، م.س، ص ٢٠.

٧٧. "درس السيميولوجيا" لرولان بارط، دار توبقال للنشر، ط.٢، ١٩٨٦م، سلسلة "المعرفة الأدبية"، ع. ١٣، ص١٤.

٧٨. "السيميائيات أو نظرية العلامات"، ص٢٠.

٧٩. معجم "المصطلحات الأدبية المعاصرة (عرض وتقديم وترجمة)" لسعيد علوش، مطبوعات المكتبة الجامعية، الدار البيضاء، ١٩٨٤م، ص٧٢.

٨٠. سيميائية النص الأدبي، م.س، ص٤.

٨١. المرجع نفسه.

٨٢. "نظرية النص: من بنية المعنى إلى سيميائية الدال"، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط.١، ١٩٩٧م، ص ١٢٨.

83. ,"Sémiotique, Dictionnaire raisonné de la théorie du langage (۱)"- A. J. Greimas et J. Courtés: Hachette, Paris, 1979, P339.

٨٤. "مجازات: مقاربات نقدية في الإبداع العربي المعاصر" لبشير القمري، دار الآداب، بيروت، ط.١، ١٩٩٩م، ص٥٢.

٨٥. "معجم اللسانية"، ص١٨٦.

٨٦. "الأصول السيميائية في فكر شارل بيرس"، ص١٧٢.

٨٧. "القصيدة الأجدّ: من التخلي عن التقفية إلى الإيغال في التعمية"، مجلة "الموقف الأدبي"، اتحاد الكتاب العرب بدمشق، ع٣٠٧، تشرين الثاني ١٩٩٦م، ص ٣٥.

٨٨. "نظرية التقويض..."، م.س، ص ٣٠٢، ها٣٨، بتصرف.

٨٩. يقصد بها الممثل، وموضوعه، ومؤوّله.

٩٠. "التأويلية بين المقدس والمدنس"، عالم الفكر، ع.١، مج.٢٩، صيف ٢٠٠٠، ص٢٨١، ها١٩.

٩١. "قراءة النص بين محدودية الاستعمال ولانهائية التأويل - تحليل سيميائياتي لقصيدة "قمر شيراز""، مؤسسة اليمامة، الرياض، سلسلة "كتاب الرياض"، ع. ٤٦/٤٧، أكتوبر/ نونبر ١٩٩٧م، ص٢٢.

٩٢. "إشكالية المصطلح..."، ص٢٥٢.

٩٣. "التناص في الخطاب النقدي والبلاغي: دراسة نظرية وتطبيقية" لعبد القادر بقشي، افريقيا الشرق، ط٢٠٠٧م، ص١٧.

٩٤. نفسه، ص ١٩.

٩٥. "مصطلحات النقد العربي السيماءوي..." لمولاي علي بوخاتم، م.س، ص ١٩٠، بتصرف.

٩٦. تحليل الخطاب السردي، ديوان المطبوعات الجامعية، ط١٩٩٥م، ص٢٧٨.

٩٧. المرجع نفسه، ص ٢٧٩.

٩٨. المرجع نفسه.

٩٩. "بين التناص والتكاثب: الماهية والتطور"، مجلة "قوافل"، جدة، ع.٧، س.٤، ١٩٩٦م، ص ٢٠٠، بتصرف.

١٠٠. "نظرية، نص، أدب..."، ص ٢٧٠.

١٠١. "فكرة السرقات الأدبية ونظرية التناص"، علامات في النقد، ج.١، مج.١، مايو ١٩٩١م، ص ٩١.

١٠٢. "ملاحظات وتعقيبات على السرقات والتناص" لصالح معيض الغامدي، علامات في النقد، ج.٢، مج.١، دجنبر ١٩٩١م، ص ١٨٧.

١٠٣. "التناص بين النظرية والتطبيق" لأحمد طعمة حلبي، وزارة الثقافة السورية، ط ٢٠٠٧م، ص ٧٠.

١٠٤. "دور المعرفة الخلفية في "الإبداع" والتحليل"، مجلة "دراسات سيميائية أدبية لسانية" (سال)، فاس، ع.٦، خريف/شتاء ١٩٩٢م، ص ص ٨٦-٨٧.

١٠٥. المرجع نفسه.

١٠٦. "التحليل السيميائي: أدواته وأبعاده" (حوار مع مفتاح)، مجلة "دراسات سيميائية أدبية لسانية"، ع.١، خريف ١٩٨٧م، ص ٢٢.

١٠٧. التشابه والاختلاف: نحو منهاجية شمولية، ص ٤٤.

١٠٨. في أصول الحوار وتجديد علم الكلام" لطه عبد الرحمن، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، البيضاء، ط ١٩٨٧م، ص ٤١.

١٠٩. "انفتاح النص الروائي" ليقطين، المركز الثقافي العربي، ط.١، ١٩٨٩م، ص ص ٩٢-٩٣.

١١٠. الخطيئة والتكفير، ص ٩٠.

١١١. "علم النص" لجوليا كريستيفا، تر: فريد الزاهي، دار توبقال، البيضاء، ط.١، ١٩٩١م، ص ٧٨.

١١٢. "النص الغائب في الشعر العربي الحديث" لإبراهيم رماني، مجلة "الوحدة"، الرباط، ع.٤٩، أكتوبر ١٩٨٨م، ص ٥٢.

١١٣. "النظرية الأدبية المعاصرة"، م.س، ص ١٣٦.

١١٤. ()- معجم "المصطلحات الأدبية المعاصرة"، م.س، ص ٥٠.

١١٥. مجلة "العرب والفكر العالمي"، ع.١، شتاء ١٩٨٨م، ص ٧١.

١١٦. "المرايا المحدبة - من البنيوية إلى التفكيك"، سلسلة "عالم المعرفة"، ع.٢٣٢، أبريل ١٩٩٨م، ص ٣٧٤.

١١٧. "التفكيكية"، م.س، ص ٧٤.

١١٨. نظرية التقويض، م.س، ص ص ٢٩٨-٢٩٩.

١١٩. في نظرية النقد، م.س، ص ١٠٢، بتصرف.

١٢٠. مجلة "العرب والفكر العالمي"، ع.١، ص ٧١.

١٢١. يقصد: La différAnce.

١٢٢. "صناعة المصطلح في العربية"، م.س، ص ٢١.

١٢٣. "معرفة الآخر: مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة" لعبد الله إبراهيم وآخرين، المركز الثقافي العربي، ط ١٩٩٠م، ص ١١٧-١١٨-١٢٠.

١٢٤. "الكتابة والاختلاف" لجاك دريدا، تر: كاظم جهاد، دار توبقال، ط ١٩٨٨م، ص ١٢٦.

١٢٥. "إشكالية المصطلح..." لوغليسي، م.س، ص ١٣٠.

جهود عبد الملك مرتاض في ترجمة المصطلح اللساني والسيمياتي

سرقة الآثار العراقية

في القرن التاسع عشر للميلاد

أ. عمر جسام العزاوي
كلية الآثار / جامعة الموصل

مقدمة:

ما إنْ يذكر اسم العراق أو بلاد الرافدين في العالم حتى يتبادر إلى الأذهان بشكل مباشر حضارات العراق القديم وآثارها الرائعة والقيمة، تلك الآثار التي أبدع العراقيون القدماء في إنتاجها وتصنيعها لتزدان بها حياتهم اليومية على كافة أوجه الاستخدام الحياتي، وكانت تلك الآثار ذات عظمة وقيمة فنية وصناعية وفكرية موازية لقيمة ومستوى ما توصلت إليه الحضارات العراقية القديمة في حينها ومعبرةً عنها.

وسنتناول جوانب من حال هذه الآثار العراقية التي تمت سرقتها على أيدي الأجانب الذين قدموا للعراق، ونقلوا أعدادًا هائلة من الآثار العراقية ذات القيمة الأثرية والحضارية والفنية والمادية إلى متاحف أوربا والعالم؛ لتسجن هناك بعيدًا عن موطنها الأم، ولتكون تلك الآثار مصدرًا لمبالغ مالية هائلة للمتاحف التي تحويها بميزانيات تفوق حين جمعها كإيراد سنة ميزانية دولة نامية أو ربما أكثر.

أوائل البعثات الأجنبية وحفرياتها:

قدم إلى العراق في القرن التاسع عشر للميلاد العديد من الشخصيات الأجنبية التي صبت جزءًا كبيرًا من اهتماماتها وعملها في العراق على الجانب الآثاري. فمع بداية هذا القرن بدأت تتوافد البعثات الأجنبية، وتحديدًا الإنجليزية والفرنسية منها، إلى العراق للبحث عن آثار حضاراته، وبتخويل وتسهيل من السلطات العثمانية آنذاك؛ إذ بدأ تنظيم الرحلات الأوروبية إلى منطقة الشرق بشكل عام، والعراق بشكل خاص، بواسطة الحكومات الأوروبية من خلال اختيار شخصيات تم تأهيلهم، بجهود جمعيات ومؤسسات كثيرة، تأهيلاً

استشراقيًا في اللغة والتاريخ والثقافة، ناهيك عن اختيار الشخصيات التي تتصف بروح المغامرة[١]، وفي أغلب الأحيان كان يرأس تلك البعثات الدبلوماسيون والسياسيون المقيمون في العراق أو المبعوثون إليه من الخارج من ضباط جيش ورجال دين وعدد من المغامرين الأجانب، مما يفصح عن أهداف وغايات هي أكبر من جمع الآثار فقط[٢]، أما الغاية -الصورة الشكلية- الرئيسة من تلك البعثات، والتي لا تخلو هي الأخرى من مصالح مهمة وقيمة بالنسبة لهم. فكانت جمع ما يمكن جمعه من الآثار المختلفة والمتنوعة بأسهل الطرائق وأقلها تكلفةً وجهدًا وأسرعها وقتًا؛ لذلك كانت السمة البارزة لعمل هذه البعثات هي النبش أو الحفر العشوائي في المواقع الأثرية فكان عملهم بعيدًا عن الأساليب العلمية، ومنها على الأقل تلك التي اتبعها باحثون آخرون حفروا في مواقع أخرى من العالم سواءٌ أفي تلك المدة أم قبلها، مثل تسجيل الآثار المكتشفة بأنواعها وأحجامها المختلفة ومعاثرها، والاهتمام بالطبقات الأثرية وتسلسلها؛ حيث لم تكن تُعنى تلك البعثات في عملها بتسجيل الطبقات الأثرية والأدوار الحضارية التي تعود إليه ا الآثار علاوةً على ذلك إهمال الآثار الصغيرة القابلة للتلف ولا تمثل قيمة أثرية بنظرهم، كما أهملت بعض الرقم الطينية المهشمة ومخططات المباني التي اختلطت جدرانها، بخاصة منها المبنية من الطين بالأرض التي احتضنتها وصعبت أمر تمييزها عن الطين المحيط بها فكان أنّ أزيلت للأسف العديد من معالم الأبنية القديمة، ناهيك عن تلف وفقدان أعداد كبيرة من الآثار المكتشفة إما بسبب عدم المعرفة بطبيعة المباني ومخططاتها وخصائصها المعمارية أو عدم الإلمام بأساليب الحفاظ على الأثر حين اكتشافه، ولاسيما إذا كان مصنوعًا من مادة تتلف حين تعرضها للهواء أو للضوء بعد أنّ كانت مندرسةٌ تحت التراب مئات السنين أو بسبب سوء عملية حفظها وتغليفها ووسائل نقلها[٣]، أضف إلى ذلك جهل الحفارين المحليين الذين وظفتهم البعثات الأجنبية كأيدي عاملة في المواقع الأثرية آنذاك كونهم غير مدربين أو مؤهلين لمثل تلك الأعمال أساسًا، حالهم في ذلك حال المسؤولين على الحفريات من الأجانب، فضلاً عن اختلاف اللغة بين العرب والأجانب وفقدان التفاهم بينهم وان كان هناك من يجيد العربية من الأجانب.

ومع أنّ الهدف الرئيس لهذه البعثات الأجنبية ورؤسائها هو الحصول على الآثار الحجرية الضخمة كالتماثيل والألواح المنحوتة، وأيضًا الآثار ذات القيمة الفنية والمادية من المواقع الأثرية التي عملوا بها؛ لإرسالها إلى أوروبا ومتاحفها الشهيرة الممولة لبعض هذه البعثات[٤]؛ وذلك لعرضها هناك وجني الأموال منها، إلا أنه لا يمكن تجاهل ما تم الكشف عنه من آثار أخرى مهمة ومواقع أثرية كانت ذات يوم تحتضن أشهر مدن العالم القديم؛ إذ كان من نتائج الحفريات والتنقيبات التي جرت في العراق منذ أنّ بدأت، وحتى الآن هي الكشف عن آثار كثيرة ومتنوعة على درجة كبيرة من الأهمية والقيمة الحضارية والفنية وأيضًا الفكرية. وقد عبرت هذه الآثار

وتحدثت بوضوح عن تاريخ العراق القديم وحضاراته؛ لتكون مصادر أولية لكثير من البحوث والدراسات التي تناولت العراق وتأريخه بمختلف اللغات.

أبرز الشخصيات الأجنبية وأولى المكتشفات:

أما أبرز الشخصيات الأجنبية التي حملت الطابع السياسي سواءٌ أقدمت من فرنسا أم بريطانيا، كان أشهرهم الفرنسي (بول ايميل بوتا / P. E. Bota) والبريطاني (أوستن هنري لايارد / A. H. Layard)، وهم مجرد شخصيات لها مهام سياسية واستخباراتية، مهمتهم الرئيسة هي تثبيت سلطة حكوماتهم في المناطق التي يزورونا في ضل الصراع السياسي بين فرنسا من جهة وبريطانيا من جهة أخرى أبان تلك المدة.

- الثور المجنح:

أولى الاكتشافات الآثارية كانت على أيدي الفرنسيين في مدينة دور شروكين (خرسباد) الآشورية في محافظة نينوى شمال العراق، حينما عثر (بوتا) بمساعدة السكان المحليين على الثيران المجنحة (اللماسو)، ذلك الكائن الأسطوري المركب والمعبر الواضح عن الفكر والميثولوجيا العراقية القديمة، والتي كانت تزين مداخل وبوابات عاصمة الآشوريين حينها، والمنحوتة بطريقة فنية رائعة ودقة عالية محفوظةٌ في رحم تراب وطنها الذي حافظ عليها ما يزيد عن الفي سنة ونيف.

فما إنّ استظهر الفرنسيون الثيران المجنحة حتى شرعوا في انتزاعها من أرض موطنها بطرق عديدة وبواسطة الاخشاب والحبال؛ ليتم جرها إلى نهر دجلة ومنه إلى شط العرب بواسطة الأكلاك (واسطة نقل نهرية معروفة قديمًا)، ثم بواسطة السفن والبواخر إلى أوربا مباشرة[٥].

ومثل ما فعل (بوتا) قام البريطاني (لايارد) بعد أن بدأ حفرياته في العراق بحثًا عن الآثار، بنقل الثيران المجنحة التي اكتشفها في القصور الآشورية لمدينتي نمرود ونينوى الآشوريتين الواقعتين في محافظة نينوى شمال العراق، وبذات الطريقة وبمساعدة الأهالي الذين كانوا على مستوى ثقافي متدني جاهلين القيمة الحقيقية لتلك الآثار وتبعات نقلها إلى خارج العراق في ضل عدم وجود القوانين الرادعة والضابطة لتلك الأعمال وضعف السلطة العثمانية الحاكمة وقتذاك.

نقل (لايارد) الثيران المجنحة بعد استظهارها وانتزاعها من الأرض على الرغم من أوزانها الكبيرة في عملية كانت ذات مخاطر كبيرة، وبخاصة في ظل عدم وجود آلات وأدوات رافعة وحاملة لتلك الأوزان، مستفيدًا ربما من النقوش والمنحوتات الأثرية الآشورية التي توضح كيفية نقل الآشوريون الثيران المجنحة حين نحتها إلى مكانها في القصور الآشورية.

وكما هو موضح في الصور التوضيحية في أدناه عملية نقل الثيران المجنحة من القصور الآشورية إلى متاحف أوروبا، وهذه الصور هي من رسم البريطانيين أنفسهم:

ما تقدم من توضيح موجز لسرقة الآثار العراقية ونقلها إلى خارج العراق والمثال الابرز لتلك الآثار، وهو الثور المجنح ينطبق

على كافة الآثار العراقية الأخرى سواء أكانت المنقولة أم غير المنقولة، الكبيرة أم الصغيرة، والمختلفة بأنواعها، وبدون أي رادع قانوني أو سلطة تضبط تلك الافعال حينها، غير مهتمين لعائدية تلك الكنوز وحقوقها الحضارية والمادية. وبهذه الطرق تم سرقة الكثير من الآثار العراقية على مختلف انواعها وأحجامها.

- مكتبة آشورپان أپلي (آشوربانيبال) والرقم الطينية:

لم يقتصر الأمر على المنحوتات الأثرية، بل تعداه إلى مجموعات الرقم الطينية التي حملت كتاباتها المسمارية علوم ومعارف وأفكار العراقيين القدماء، والتي حوتها أغلب المواقع الأثرية العراقية والعائدة بتاريخها إلى العصور التاريخية، وأبرز تلك المواقع مثالاً مكتبة آشورپان أپلي (آشوربانيبال) في موقع تل قوينجق في مدينة الموصل ضمن محافظة نينوى، أنّ مكتبة آشورپان أپلي حفظت لنا تاريخ الإنسانية وموروثها الحضاري القديم، ذلك الموروث الذي اجتهد بجمعه الملك الآشوري آشورپان أپلي (٦٦٩-٦٢٧ ق.م)، وحفظه في أهم وأمن مكان في نينوى عاصمة الآشوريين حينها، وهو قصره الملكي المكتشفة آثاره في موقع تل قوينجق.

وتعد مكتبة آشورپان أپلي (آشوربانيبال) دليل واضح ومهم، يبرز اهتمام الملوك العراقيين القدماء بالموروث الحضاري القديم للشعوب والحضارات التي سبقتهم، ذلك الاهتمام الذي بدأ في رغبة الإنسان بمعرفة أخبار الماضي، ومعرفة من هم أقدم منه وحضارتهم وما تركته أعمالهم ومآثرهم الاجتماعية والسياسية والدينية والاقتصادية من آثار مادية وفكرية تعد موروثًا حضاريًا يوضح جليًا الحياة اليومية التي كانوا يعيشونها، وارتبط هذا الاهتمام بغريزة النفس البشرية، التي تحب الاستطلاع ومعرفة المجهول وكشف أسرار الكون، وهي نفسها سببًا أيضًا في وجود وتطور العلوم والمعارف لدى الإنسان. فكان الاهتمام بالأشياء القديمة ومحاولة اقتناءها والتباهي والافتخار بامتلاكها مرتبطًا بتلك الغريزة أيضًا، ويعود اهتمام الإنسان بجمع الأشياء القديمة الغريبة والنادرة إلى أزمنة وعصور قديمة. ومن هذا المنطلق بدء الاهتمام بالموروث القديم يأخذ حيزه في المجتمعات قديمًا ومنها في العراق القديم بشكل خاص.

ليس من الغريب أنّ نرى هذا الاهتمام عند القدماء في البحث عن الأشياء المادية والفكرية ذات الصلة بتاريخهم عندما نعلم بأن هناك من سعى، ولاسيما من الملوك والحكام القدماء، بالبحث عن كل ما سبق عصرهم من أشياء فكرية كالوثائق والمدونات التأريخية أو مادية كالأبنية والتحف والمصنوعات الأخرى، ومنهم الملوك العراقيون القدماء الذين اشتهروا باهتمامهم بالموروث الحضاري لمن سبقهم في الحكم أو لمن سبقهم السكن في أرض بلاد الرافدين. فكانوا يهتمون بما تركته تلك الأجيال الماضية لهم سواء أكانت هذه التركة مادية أم فكرية، وكانت تدفعهم لذلك دوافع وغايات مختلفة؛ حيث كانوا

يبحثون عن الموروث الحضاري الباقي لمن سبقهم من أبنية قديمة أو مدونات كتابية تحمل العلوم والمعارف والمآثر والآداب والمعتقدات الدينية القديمة ليقوموا بصيانتها وترميمها والحفاظ عليها؛ وذلك لتخليد وتمجيد أعمالهم ومنجزاتهم خلال مدة حكمهم وأيضًا حفاظًا منهم على تراثهم القديم، كما أنّ حسهم التأريخي العالي لم يدفعهم إلى الاهتمام بالموروث الحضاري لمن سبقهم فحسب بل كانوا يثبتون أعمالهم ومنجزاتهم للأجيال القادمة أيضًا على المسلات والنصب والمواشير الفخارية والرقم الطينية المختلفة فضلاً عن الكتابات التي حفظوها في أسس المباني التي بنوها أو رمموها أو أعادوا بناءها، ودونوا فيها وصايا بالاهتمام بها لمن يعثر عليها ووعيد لمن يحرف فيها أو لا يهتم بها، وإن دل هذا على شيء، فإنه يدل على مدى الاهتمام القديم للملوك العراقيين القدماء بالآثار الفكرية والمادية لأي مدة تصبح من الماضي.

ومن أبرز الملوك العراقيين القدماء الذين اهتموا بالموروث القديم وحفظوه لنا هو الملك آشوربانيبال، الذي اجتهد بجمع النصوص المسمارية السابقة لعهده من خلال إرسال مبعوثيه إلى أي مكان يوجد فيه نص نادر ومهم[٦]؛ لجلبه أو استنساخه ثم حفظه في قاعة مخصصة بقصره في نينوى مع رقم طينية أخرى كان قد ورثها عن من سبقه من الملوك ومنهم اسرحدون وسين-أخي-اريبا (سنحاريب) وشروكين (سرجون) الثاني[٧]، وقام بتنظيم تلك القاعة وفهرسة محتوياتها بشكل فريد من نوعه ويشبه المكتبة اليوم[٨].

وإنّ ما يؤسف عليه أنّ مكتبة آشوربانيبال التي حفظت لنا نصوص للموروث العراقي القديم، والتي تعد دليل بارز لاهتمام الملوك العراقيين القدماء بذلك الموروث قد تعرضت محتوياتها إلى سرقة غير شرعية بعد اكتشافها في القرن التاسع عشر للميلاد على أيدي الأجانب وعملائهم وسط غياب السلطة والقانون الرادع لهذه الأعمال.

كما يمكن قراءة أية سطور حول هذه المكتبة، وأسلوب تنظيمها وفهرسة كتبها وما حوته من إنتاج على جانبين هما الأول: هو العلوم والمعارف الثقافية والأدبية والدينية المثبتة على رقمها الطينية بالكتابة المسمارية والجانب الثاني هو نتاج جهد واهتمام وفكر الملوك الآشوريين وبالأخص الملك آشوربانيبال في إنشاء المكتبة وجمع النصوص، فإن ذلك سيولد حسرة على ما آل إليه حال المكتبة، لا من حيث ما مر عليها من السنوات، وهي تقريبًا ألفان ونيف من السنين كانت خلالها المكتبة مندرسةً تحت التراب، وإنما حين رأت رقمها الطينية ورفوفها الحاملة لها النور حين اكتشافها.

وتعرضت مكتبة آشوربانيبال حين اكتشافها في القرن التاسع عشر الميلادي إلى عملية نهب وسرقة منظمة لرقمها الطينية الكثيرة، والبالغ عدد المكتشف منها إلى ما يقارب الـ ٢٥,٠٠٠ رقيم طيني، منها السليم ومنها ما بقي على شكل كسر طينية، حملت كتابات مسمارية لعلوم ومعارف وطقوس العراقيين القدماء وموروثهم الحضاري، وحصلت عمليات النهب والسرقة على أيدي

الأجانب ومن عمل معهم من المحليين أبرزهم «هرمز رسام» وهو من سكنة مدينة الموصل، ومكتشف آثار قصر آشوربان أبلي ومكتبته في تل قوينجق[٩]، بتمويل ودعم بريطاني وبالتنسيق مع الحكومة العثمانية في حينها التي سهلت دبلوماسيًا عمل الانجليز وعملائهم في الجانب الآثاري داخل العراق بشكل عام وفي نينوى بشكل خاص[١٠].

وما إن اكتشفت آثار المكتبة في إحدى قاعات قصر آشوربان أبلي حتى بدأت عمليات نقل محتوياتها بصورة غير شرعية وبعيدة كل البعد عن العلمية الأكاديمية الآثارية في التعامل مع الآثار المكتشفة ومواقعها، فكان المدعو «هرمز رسام» ينقل سرًا وعلانية في وضح النهار تارة وفي الليل تارة أخرى آلاف الرقم الطينية التي اكتشفها في القصر المذكور، يتنافس بذلك مع الفرنسيين الذين تقاسموا باتفاق سياسي موقع تل قوينجق مع الإنجليز من خلال ممثلهم «فكتور بلاس»(Victor place) الذي استغل صداقته مع القنصل البريطاني وعالم المسماريات "رولنسون" (Rawlinson)، الذي وافق على اقتسام الموقع مع الفرنسيين؛ لظنه أنّ مواطنه "هنري لايارد" الذي عمل سابقًا في نفس الموقع قد اكمل عمله، ولم يبق في التل ما يستحق تمسك الانجليز به بشكل كامل علاوة على أنّ "هرمز رسام" مساعد "لايارد" قد خصص له نصف الموقع لإكمال عمليات البحث عن الآثار فيه[١١].

كان «رسام» يقوم بعمليات الحفر في الجزء المخصص له من تل قوينجق نهارًا وفي الجزء المخصص للفرنسيين ليلاً، كما وضح ذلك صراحة في كتابه مستغلاً غياب الفرنسيين عنه ليلاً[١٢]، في حادثة تعبر عن طبيعة العمل المتبع من قبله، والكيفية التي نقلت على أساسها الآثار المكتشفة إلى بريطانيا، تاركًا وراءه عشرات الأمتار من الخنادق المحفور في باطن التل والهادمة لطبقاته الأثرية، والتي تمكنت هيئة التنقيبات الآثارية التابعة لقسم الآثار/كلية الآثار/جامعة الموصل من استظهارها خلال إعمالها التنقيبية في نفس الموقع خلال الموسم ٢٠١١/٢٠١٢، كدليل على حفريات النبش العشوائية الأجنبية في الموقع.

بعد ذلك قَدِم إلى تل قوينجق بريطاني آخر يدعى «جورج سمث»(George Smith) كان "سميث"، مهتمًا كثيرًا بموضوع التاريخ التوراتي وعلاقة الآثار الآشورية المكتشفة بذلك التاريخ، مساعدًا لـ "رولنسون" في المتحف البريطاني خلال عمل الأخير لإصدار سلسلة مجلدات عن النصوص المسمارية التي حصل عليها المتحف البريطاني من نينوى. فكان عمل "سميث" هو لصق الكتابات المسمارية للرقم الطينية المكسورة التي عثر عليها، وإعادة ترتيبها، فأكسبه هذا العمل تعلم قراءة الخط المسماري، ليتم تعيينه عام ١٨٦٦م مساعدًا في قسم الآثار الشرقية في المتحف البريطاني، حيث كان يستنسخ الرقم للنشر[١٣].

وفي عام ١٨٧٢م حقق «سميث» نجاحًا كبيرًا بتشخيصه لأحد الرقم الطينية المكسورة من تل قوينجق؛ حيث كانت الكتابة المسمارية المدونة عليه تتناول قصة

سرقة الآثار العراقية في القرن التاسع عشر الميلاد

آشورية مضاهية لقصة الطوفان التوراتية، فسارع «سميث» إلى إعلان هذا الاكتشاف على جمعية الآثار التوراتية مستغلاً الاهتمام التوراتي العام السائد في إنجلترا وقتذاك، فكان هذا الاكتشاف دافعًا كبيرًا لإثارة الحماس لدى المهتمين الذين دعوا إلى وجوب استئناف الحفريات في نينوى للعثور على الأجزاء المفقودة والمكملة للرقم المسمارية لحادثة الطوفان، فكان أن عرضت جريدة «ديلي تلغراف» (Daily Telegraph) اللندنية على "سميث" مبلغًا من المال (قدره ١٠٠٠ جنية) في وقتها؛ لقاء ذهابه إلى تل قوينجق والبحث عن تلك الرقم المفقودة فضلاً عن تزويدهم بالأحداث اليومية التي يصادفها في رحلته وعمله، وبجدية ومثابرة عالية وافق "سميث" على هذا العرض وهرع من دون تردد إلى الموصل التي وصلها عام ١٨٧٣م؛ ليشرع أعماله في تل قوينجق الذي ما لبث أن أمضى فيه أسبوعًا من الأيام حتى عثر على الجزء أو الرقيم المفقود من رقم ملحمة كلكامش الملحمة العراقية القديمة، والتي عاد بها مسرورًا إلى إنجلترا ليلقى هناك الحماسة والاهتمام الكبيرين من المهتمين[١٤]، في حادثة لازالت تثير الاستغراب بحيثياتها،والكيفية التي تم بها العثور على رقيم منشود يقع تحت مئات الأطنان من التراب في ظل أسبوع واحد من العمل!.

وما بين أعمال «رسام» و«بلاس» و«سميث»، ومن كان قبلهم ومن جاء بعدهم، من الأجانب بالتحديد، نقلت أعداد كبيرة جدًا من الآثار بأنواعها المختلفة، والتي لاقت بعضها للأسف مصير الغرق في مياه شط العرب على أيدي الفرنسيين الذين لم يحسنوا الحفاظ على الآثار التي نقلوها بواسطة الأكلاك النهرية[١٥]، بينما لقت مجموعة أخرى من الآثار والرقم الطينية التي تتألف منها المكتبة طريقها إلى متاحف أوروبا لتلقى غالبية تلك النصوص مكانًا لها في ظلمات مخازن تلك المتاحف، وسط مصالح سياسية عملت من خلالها تلك الشخصيات الأجنبية تحت غياب القوانين الرادعة والسلطة المتنفذة؛ لمنع عمليات الحفر والنبش السريع على أيدي أولئك الأجانب وعملائهم، بشكلٍ غير شرعي متجاهلين بذلك ما تعنيه تلك العمليات من أنّ سرقة محتويات المكتبة من رقم طينية من خلال نقلها إلى أوربا هي ليست سرقة لآثار البلد الذي احتضنها فحسب، وإنما هي سرقةٌ لموروث حضاري، كان قد جمعه وحفظه لأبناء بلده أحد أبرز ملوك العالم القديم.

التنافس الأجنبي للحصول على الآثار العراقية:

لم يقتصر التنافس الأجنبي الفرنسي- الإنجليزي على مواقع شمال العراق الآشورية فحسب، بل امتد جنوبًا إلى بلاد بابل والمواقع الأثرية المحيطة بها[١٦]. فقد كان (أرنيست دي سارزيك / Ernest De Sarzec) قنصلاً فرنسيا في البصرة عام ١٨٧٤م حين بدأ بشراء وجمع القطع الأثرية التي استخرجها السكان المحليون من تل أثري يسمى كرسو (تلو) مركز دولة لكش، وهي مدينة سومرية تقع في جنوب العراق على بعد ١٦كم شمال

شرق محافظة ذي قار، مما شجع الحكومة الفرنسية على إناطة مهمة إقامة الحفريات في المنطقة لـ"دي سارزيك" الذي بدء عمله في عام ١٨٧٧م بموقع (تلو) بواقع بعثتين الأولى عام ١٨٧٧م والثانية عام ١٨٧٨م[١٧].

وكان «دي سارزيك» الذي شرع في عمله من دون إذن من السلطات العثمانية في هذين الموسمين قد كشف عن آثار قيمة وفريدة سرعان ما أرسلها إلى فرنسا وباعها إلى متحف اللوفر في باريس بمبلغ ١٣٠٠٠ فرنك وقتها، وهو مبلغ ضخم آنذاك[١٨]، قبل أنْ يعود إلى باريس ليرى الشهرة التي كانت تنتظره بسبب الآثار التي اكتشفها (سرقها)[١٩]؛ إذ إنها لا تشبه الآثار التي تم العثور عليها في مواقع شمال العراق الآشورية. فالأسلوب الفني للتماثيل المكتشفة واللغة التي دونت على الرقم الطينية هي أقدم تاريخًا من سابقتها المكتشفة في شمال العراق، وسرعان ما حددت الدراسات والأبحاث التي جرت عليها حضارة أخرى أقدم من الحضارة الآشورية وهي الحضارة السومرية في جنوب العراق[٢٠]، مما دفع «دي سارزيك» إلى العودة مجددًا إلى جنوب العراق عام ١٨٨٠م[٢١]، والعمل في مواقعه الأثرية واستخراج واستحصال ما أمكن من القطع الأثرية المشابهة لما كشفه سابقًا، واستمر عمل «دي سارزيك» في جنوب العراق إلى عام ١٩٠٠م وبتمويل فرنسي كان نتاجه نقل الآلاف من الرقم الطينية[٢٢]، ناهيك عن عشرات آلاف من الرقم الطينية الأخرى، والتي استخرجت في غيابه من قبل تجار الآثار المحليين الذين تنبهوا بالاهتمام الأجنبي لتلك القطع الأثرية التي غزت أسواق بغداد آنذاك حيث قدر عددها بأكثر من ٣٥ ألف رقيم طيني، كما اكتشف مجموعة كبيرة من التماثيل والمنحوتات والأعمال الفنية السومرية نقلها جميعًا إلى فرنسا لتزين قاعات متحف اللوفر هناك[٢٣].

وفي ظل التنافس الأجنبي على آثار العراق وشاهدًا عليه، قدم أحد أبرز البريطانيين وهو (والس بَج / Wallis Budge) الذين كان له دورٌ في تهريب الآثار والمخطوطات عبر نقل الكثير من الآثار العراقية، وبالتحديد رقم الكتابات المسمارية إلى خزانات المتحف البريطاني من خلال ثلاث رحلات قام بها إلى العراق مابين الأعوام (١٨٨٧-١٨٩١م)[٢٤]، متبعًا أسلوبًا جديدًا وأكثر توسعًا من سابقيه في الحصول على الآثار وذلك عبر علاقات أقامها مع تجار الآثار المحليين الذين زودوه بآلاف من الرقم المسمارية، التي انتزعت من مواقع أثرية مهمة مثل موقع سبار (أبو حبة) جنوب العراق، ناهيك عن استماله لبعض المحليين الذين عملوا لصالح المتحف البريطاني في المواقع الأثرية في العراق، والذين كان لهم دور أيضًا في عملية تسهيل الحصول على الآثار ونقلها إلى بريطانيا بواسطة «بَج» بعد أنْ كان بعضهم يتاجر بهذه الآثار محليًا عقب تهريبها من المواقع سرًا، واستطاع «بَج» بهذا الأسلوب أنْ يحصل على آلاف القطع الأثرية، وجلها كتابات مسمارية كذلك بعض المخطوطات العربية القديمة وشحنها إلى بريطانيا[٢٥].

ومع تواصل الحفريات الأجنبية في

مواقع العراق المختلفة تنبهت أخيرًا الدولة العثمانية إلى أهمية أنّ يكون لها دور في هذا المجال كون أنّ المواقع الأثرية تقع تحت سيطرتها السياسية[٢٦]، إلا أنّ هذا التدخل المتأخر لم يكن ايجابيًا، بل على العكس من ذلك زاد في الطين بلة فبدل من أنّ يحافظ العثمانيون على المواقع الأثرية، وما تحويه من آثار، كونهم الدولة الحاكمة آنذاك، دخلوا هم كمنافسين للبعثات الأجنبية وللمتاحف الأوروبية في عملية الاستحواذ على الآثار المكتشفة.

حيث ظهر على مسرح الأحـداث في سبعينيات القرن التاسع عشر للميلاد المدعو (عثمان حمدي بك)، وهو ابن أحد الوزراء السابقين في الدولة العثمانية، وكان «عثمان بك» منافسًا لمتاحف أوروبا في اقتناء آثار العراق والمنطقة العربية. فقد درس «عثمان بك» الفنون الجميلة في باريس وعمل بعد تخرجه في السلك الدبلوماسي لمدة قصيرة قبل أنّ يقوم بتأسيس المتحف العثماني الأمبراطوري ويكون أول مدير له، وقد تم اختيار حدائق قصر السلطان العثماني في إسطنبول مكانًا لبناية المتحف[٢٧].

واتبع «عثمان بك» خطة محكمة لتمويل غرف المتحف بالآثار النفيسة والقيمة، فقد قام باستخدام نفوذه الشخصي لتشريع أول نظام للآثار في أرجاء الإمبراطورية العثمانية يضبط مسألة عائدية الآثار المكتشفة من قبل البعثات الأجنبية العاملة في الأقطار التابعة لنفوذ الدولة العثمانية[٢٨]، كما دعا «عثمان بك» عدة شخصيات أجنبية للعمل في العراق بالتحديد وإقامة الحفريات بتسهيل ومساندة ومشاركة منه شخصيًا، وكان أبرز تلك الشخصيات التي دعاها هو الراهب الفرنسي المتخصص بالكتابات الآشورية الأب «شايل»، إذا وجه له دعوة لإقامة حفريات في موقع سبار (ابو حبة) وما كان من الفرنسي إلا قبول الدعوة الكريمة والمجيء إلى العراق والشروع في إقامة الحفريات في سبار عام ١٨٩٤م، حيث تم العثور على كميات كبيرة من الآثار، بخاصة منها الرقم الطينية والتي كانت حصة المتحف العثماني منها كبيرة. توقف «شايل» عن عمله بعد ثلاثة شهور، وكان نشاطه فيها مكثفًا مما دعا «عثمان بك» بأن يوجه دعوةً ثانيةً له لكن الفرنسي رفض الدعوة وعاد إلى فرنسا بأمر من حكومته آنذاك، ويذكر أنّ «شايل» وفي طريق عودته إلى فرنسا مرّ بموقع خرسباد فما كان له ليمر هنالك من دون أنّ يكون له بصمه في الموقع، بخاصة عند مشاهدته لتماثيل الملك سرجون الآشوري، وهي منتصبة في الموقع حيث يورد عن كتابه ما يأتي: «لعدم وجود منحوتات خاصة للملك سرجون في المتحف الأمبراطوري في إسطنبول فقد قمت باستخدام المنشار لقص المنحوتة إلى حد الكتابة وإيصالها إلى البصرة، ولكن لسوء الحظ فإن القارب الذي كان مخصصًا لنقلها إلى إسطنبول ناء بحمله خلال عبوره البحر الأحمر فلم يجد ربانته أفضل من رمي كتلة التمثال المصنوع من الحجر وهكذا تم إنقاذ السفينة»!![٢٩]. وبهذا صارت مجاميع الآثار تصل تباعًا إلى المتحف في إسطنبول ليصبح واحدًا من أغنى المتاحف العالمية بآثار العراق والأقطار العربية الأخرى[٣٠].

البعثة الألمانية وبوابة عشتار:

وإذا ما تناولنا مثال أخير لسرقة الآثار العراقية، فتلك هي بوابة عشتار التي كانت تزين شارع الموكب في مدينة بابل الأثرية جنوب العراق تشخص اليوم في بناية متحف برلين (البركامون) في ألمانيا بعد أنْ تم نقلها، بدهاءٍ كبير؛ حيث تم تجزئة قطعها وترقيمها ووضعها في صناديق خاصة قبل شحنها إلى ألمانيا؛ لتتم هناك عملية إعادة ترتيبها وتنظيمها من جديد حسب شكلها القديم بالضبط، فضلاً عن آلاف القطع الفنية المزججة والملونة الأخرى التي كانت تزين جدران القصور في مدينة آشور شمال العراق، ويضاف لها مجموعات الرقم الطينية التي تم الكشف عنها مع اللقى الأثرية الأخرى[٣١]. تاركين وراءهم بعد انتهاء أعمالهم حين بدأت الحرب العالمية الأولى المواقع الأثرية التي عملوا بها وأبنيتها المشيدة باللبن والطين من دون حفظها معرضةً لعوامل التعرية الطبيعية ومكانًا ترتع فيه الحيوانات ومسرحًا لعبث السراق.

وقد عانت المواقع الأثرية العراقية على مر السنين من عمليات نهب وسرقة وعبث آخرها كان بعد أحداث عام ٢٠٠٣م العسكرية، ومال إليه حال المتاحف العراقية وأبرزها المتحف العراقي الذي عانى من سرقة وعبث وتخريب. واليوم تتلاحق الجهود المضنية للعمل على إعادة الآثار العراقية المسروقة إلى وطنها الأم العراق من خلال الدعوات العلمية والسياسية والقانونية التي تطالب بحق العراق بآثاره المسلوبة منه، فضلاً عن محاربة المحاولات المستمرة لسرقة ما تحويه المواقع الأثرية العراقية والمطالبة بحمايتها ضد عبث العابثين.

خاتمة:

إن سرقة الآثار العراقية في القرن التاسع عشر هي جريمة دولية لا يغفرلها غياب الوعي الثقافي والقوانين الضابطة، والمسيطرة على الجانب الآثاري في تلك المدة، ولو فرضنا جدلاً أنه كانت هناك قوانين أعطت امتيازات وأجازت نقل الآثار من العراق باتجاه أوروبا. فقد مر على هذه القوانين أكثر من مائة سنة؛ لذا فهي لاغية بحكم ما هو معروف في القوانين الدولية، وإن كانت تلك الآثار حبيسة المتاحف الأجنبية وبعيدة عن وطنها الأم بهدف علمي.. فَلِمَ لا يعطى الباحث العراقي المختص بعلم الآثار الحقوق الأولى والأصيلة في دراسة تلك الآثار؟ ولِمَ كانت الدراسة العلمية والأكاديمية لها هي حكرًا على الأجنبي فقط؟. أما إذا كانت الحجة هي نقل تلك الآثار لغرض صيانتها، وترميمها فنعتقد بأن مائة سنة كافية جدًا لصيانة وترميم تلك الآثار لذا وجب إعادتها إلى حضن بلدها الأصل، وأيضًا مسألة الحفاظ على تلك الآثار والاهتمام بها فهي الحجة التي تنتهي بوجود متاحف عصرية ومثالية في العراق مع وجود وزارة للسياحة والآثار وكليات وأقسام علمية وأكاديمية مختصة بعلم الآثار منتشرة اليوم في جامعات العراق ستكون خير راعية ومحافظة ومهتمة لكنوز وموروث بلدها الحضاري.

في الوقت الذي تتباين فيه الآراء حول مصير وحال الآثار المسروقة، سواءٌ أكانت

سرقة الآثار العراقية في القرن التاسع عشر الميلاد

المعروفة برقم متحفي أم المشخصة وغير المشخصة المنقولة إلى خارج العراق من حيث حال تلك الآثار في المتاحف العالمية وطرق العناية بها مقارنة مع حال الآثار الموجودة في العراق وطرق العناية بها، سواءً أفي المواقع الأثرية التي تحتضنها أم في المتاحف العراقية.. يبقى القول أنّ مهما كانت عليه حال تلك الآثار إلا أنها تبقى عراقية، ويشار لها بأصالتها الحضارية للعراق، متمنين أنّ تعود إلى موطنها الأصلي بعد أنّ يتم توفير الظروف الملاءمة، والمتاحف ذات المواصفات العالية والممتازة داخل العراق، فضلاً عن الثقافة والتوعية الآثارية الواجب بثها في المجتمع لتهيئة ملاذ آمن للحفاظ عليها.

الحواشي

١. إبراهيم، جابر خليل، «التنقيبات الأثرية في العراق واتجاهاتها»، مجلة كلية الآداب/جامعة بغداد، العدد ٥٢، بغداد، ٢٠٠١م، ص١٥٠.

٢. سليمان، عامر، المدرسة العراقية في دراسة تاريخنا القديم، موصل، ٢٠٠٩م، ص٤٤.

٣. باقر، طه، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، بغداد، ١٩٧٣م، ص١١٦–١١٧.

4. Matthews, Roger, the Archaeology of Mesopotamia theories and approaches, New York, 2003, p6.

٥. بايك، أي. روبستن، قصة الآثار الآشورية، ترجمة: يوسف داود عبد القادر، بغداد، ١٩٧٢م، ص٤٥ ومابعدها.

6. Jastrow, Morris, «Did the Babylonian Temples have libraries?», **Journal of the American Oriental Society,** Vol. XXVII, U.S.A, 1906, p. 148 ff.

7. Olmstead , A. T. , History of Assyrian , U.S.A , 1964 , p. 270.

8. Fincke, Jeanette C., "The British Museum"s Ashurbanipal Library Project", **Iraq**, Vol. 66, 2005, p. 55.

٩. الدوري، رياض عبد الرحمن أمين آشور بانيبال سيرته ومنجز اته، بغداد، ٢٠٠١م، ص١٧٢.

١٠. إبراهيم، جابر خليل، "التنقيبات الأثرية في العراق واتجاهاتها"، المصدر السابق، ص١٥٠.

١١. ساكز، هاري، قوة آشور ترجمة: عامر سليمان، بغداد، ١٩٩٩م، ص٤٤٨.

12. Rassam, Hormuzd, Asshur and the Land of Nimrud, New York, 1897, p. 24 ff.

13. ساكز، هاري، قوة آشور، المصدر السابق، ص450.

14. Hoberman, Barry,"George Smith (1840-1876) Pioneer Assyriologist", The Biblical Archaeologist, Vol. 46, No. 1, 1983, pp. 41-42.

١٥. ساكز، هاري، قوة آشور، المصدر السابق، ص٤٤٩.

١٦. باقر، طه، المقدمة، المصدر السابق، ص١١٨.

17. Rogers, Robert William, A History of Babylonia and Assyria, Vol. 1, New York, 1900, p. 236.

١٨. – باقر، طه، المقدمة، المصدر السابق، ص١١٨.

19. Rogers, Robert William, op.cit, p. 236.

20. Fagan, Brian M., Return to Babylon, U.S.A., 2007, p. 225 ff.

٢١. في المدة التي غاب فيها "دي سارزيك" جاء "هرمز رسام" إلى الموقع نفسه، وبدأ بسرعة حفرياته هناك ونقل الكثير من الآثار لصالح المتحف البريطاني مستغلاً غياب الفرنسي عن الموقع، فضلاً عن ظهور أشخاص محليين نشطوا في هذا المجال أيضًا، مما يعطي فكرة عن الانفلات الواضح وغياب القانون ومدى الفوضى والتخريب الذي تعرض إليه الموقع، ينظر: – باقر، طه، المقدمة، المصدر السابق، ص١١٨، كذلك ينظر:

- Verderame, Lorenzo, "Rassam"s Activity in Tello (1879) and the Earliest Acquisition of Neo-Sumerian Tablets in the British Museum", **Journal of Cuneiform Studies,** Vol. 60, Series 1, 2008, pp. 231-244.

٢٢. رافق عمل "دي سارزيك" عمل فرنسي آخر اسمه

مقالات

"شايل" (Scheil) الذي عمل في موقع سبار ونقل الكثير من القطع الآثارية المهمة ومنها رقم طينية لنصوص مسمارية استحوذ عليها. وعن عمل "شايل" في سبار ينظر: - الجادر، وليد، سبار احداث من تاريخ المدينة سبار (أبو حبة)، بغداد، ١٩٨٨م، ص٣٥ وما بعدها.

٢٣. منها تماثيل قيمة لـ "كوديا" حاكم لكش ومسلات وتحف حجرية ومعدنية رائعة. للتفصيل ينظر: - لويد، سيتون، آثار بلاد الرافدين، ترجمة: سامي سعيد الأحمد، بغداد، ١٩٨٠م، ص١٧٥-١٧٦.

24. Lloyd, Seton, Foundations in the Dust, London, 1980, p. 165 ff.

٢٥. للمزيد ينظر: - بدج، سر وليس، رحلات إلى العراق، الجزء الثاني، ترجمة: فؤاد جميل، بغداد، ١٩٦٨م، ص٩٩ ومابعدها.

26. Whittemore, Thomas, "Archaeology during the Republic in Turkey", **American Journal of Archaeology,** Vol. 47, No. 2, 1943, p. 164.

27. Scham, Sandra, "The Reopened Museum of the Ancient Orient in Istanbul", **Near Eastern Archaeology,** Vol. 69, No. 3/4, 2006, p. 186.

28. Shaw, Wendy M. K, Possessors and Possessed: Museums Archaeology and visualization of history in the late Ottoman Empire, California, 2003, p. 108 ff.

٢٩. ينظر: الجادر، وليد، المصدر السابق، ص٤٥.

٣٠. أبو الصوف، بهنام، التاريخ من باطن الأرض، عمان، ٢٠٠٩م، ص٦٩.

٣١. أبو الصوف، بهنام، التاريخ من باطن الأرض، المصدر السابق، ص٧٢.

المصادر العربية والاجنبية

١. إبراهيم، جابر خليل، «التنقيبات الأثرية في العراق واتجاهاتها»، مجلة كلية الآداب/جامعة بغداد، العدد ٥٢، بغداد، ٢٠٠١م.

٢. أبو الصوف، بهنام، التاريخ من باطن الأرض، عمان، ٢٠٠٩م.

٣. باقر، طه، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة، بغداد، ١٩٧٣م.

٤. بدج، سر وليس، رحلات إلى العراق، الجزء الثاني، ترجمة: فؤاد جميل، بغداد، ١٩٦٨م.

٥. پارك، أي. روبستن، قصة الآثار الآشورية، ترجمة: يوسف داؤود عبد القادر، بغداد، ١٩٧٢م.

٦. الجادر، وليد، سبار أحداث من تاريخ المدينة سبار (أبو حبة)، بغداد، ١٩٨٨م.

٧. الدوري، رياض عبد الرحمن أمين، آشور بانيبال سيرته ومنجزاته، بغداد، ٢٠٠١م.

٨. ساكز، هاري، قوة آشور ترجمة: عامر سليمان، بغداد، ١٩٩٩م.

٩. سليمان، عامر، المدرسة العراقية في دراسة تاريخنا القديم، موصل، ٢٠٠٩م.

١٠. لويد، سيتون، آثار بلاد الرافدين، ترجمة: سامي سعيد الأحمد بغداد، ١٩٨٠م.

1. Matthews, Roger, the Archaeology of Mesopotamia theories and approaches, New York, 2003.
2. Jastrow, Morris, «Did the Babylonian Temples have libraries?», **Journal of the American Oriental Society,** Vol. XXVII, U.S.A, 1906.
3. Olmstead, A. T., History of Assyrian, U.S.A, 1964.
4. Fincke, Jeanette C., "The British Museum"s Ashurbanipal Library Project", **Iraq**, Vol. 66, 2005.
5. Rassam, Hormuzd, Asshur and the Land of Nimrud, New York, 1897.
6. Hoberman, Barry,"George Smith (1840-1876) Pioneer Assyriologist", **The Biblical Archaeologist,** Vol. 46, No. 1, 1983.
7. Rogers, Robert William, A History of Babylonia and Assyria, Vol. 1, New York, 1900.
8. Fagan, Brian M., Return to Babylon, U.S.A, 2007.
9. Verderame, Lorenzo, "Rassam"s Activity in Tello (1879) and the Earliest Acquisition of Neo-Sumerian Tablets in the British Museum", **Journal of Cuneiform Studies,** Vol. 60, Series 1, 2008.
10. Lloyd, Seton, Foundations in the Dust, London, 1980.
11. Whittemore, Thomas, "Archaeology during the Republic in Turkey", **American Journal of Archaeology,** Vol. 47, No. 2, 1943.
12. Scham, Sandra, "The Reopened Museum of the Ancient Orient in Istanbul", **Near Eastern Archaeology,** Vol. 69, No. 3/4, 2006.
13. Shaw, Wendy M. K, Possessors and Possessed: Museums Archaeology and visualization of history in the late Ottoman Empire, California, 2003.

الآلات والأدوات الطبية التي استحدثها الأطباء العرب والمسلمون

د. محمود الحاج قاسم محمد
طبيب أطفال - الموصل

مقالات

لا يستطيع أي باحث في موضوع الجراحة إلا أن يذهل بما حققه الأطباء العرب والمسلمون في صنع الآلات والأدوات الجراحية وغيرها، والتي ((تحدت الزمن وبقيت لنا منها رسوم عديدة توزعت بين عدد المخطوطات التي استنسخها المؤلفون والمترجمون، وحرفت بعض هذه الرسوم عن قصد أو عن غير قصد، حتى كأنها تجردت من عروبتها وإسلامها.

وبقيت هذه الأدوات إلى اليوم تشهد بذلك الازدهار، وهي اليوم تتحدى الدهر وتطالبنا بالتحاور معها علنا نستلهم من وجودها قناعة وإيمانًا وبعض الثقة في النفس بالمستقبل))[1].

وبناءً عليه، سنتناول الموضوع من خلال محاور:

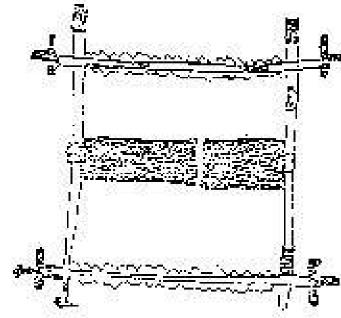
المحور الأول: الآلات والأدوات المستعملة في الجراحة.

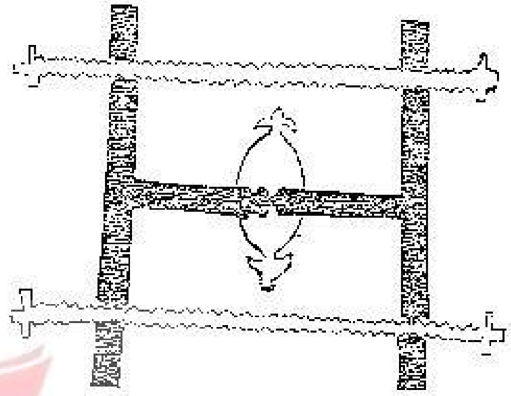
أولاً - آلات وأدوات الاستكشاف:

١ - **منظار المهبل (vaginoscope)**: لم يعرف الأطباء العرب والمسلمون الفحص بجهاز الناظور والجراحة الناظورية بمفهومنا الحالي، وكل ما استطعنا التوصل إليه في هذا الباب كانت الآلة التي ابتكرها واستعملها أبو القاسم خلف ابن العباس الزهراوي (٩٣٧ - ١٠٢٥م) في فحص المهبل في النساء، وهو منظار فحص المهبل، والذي سماه لولبًا، وربما أعطى هذه الآلة هذا الاسم؛ لأنها تتحرك على لولب هو محور انفتاحها وغلقها، وهي تختلف اختلافًا واضحًا عن نظيرتها التي صممها سورانس.

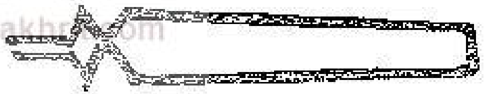
جاء ذلك في ((الفصل السابع والسبعون[2]: فيه صور الآلات التي يحتاج إليها في إخراج الجنين:

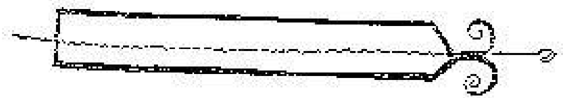
صورة لولب يفتح به فم الرحم)) (صورة ١).





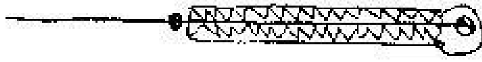
ثم يرسم صورة لآلة أخرى تقوم بنفس العمل (صورة ٢)





٢- مثقاب الجمجمة غير الغائص: الزهراوي عند الحديث عن كيفية علاج كسور الجمجمة في كتابه التصريف ذكر ما سماه مثاقب غير غائصة، وهي من بين الآلات التي تعدّ من اختراعه. فقد وصف أبو القاسم وسيلة تمنع المثقاب من أن يخترق تجويف الجمجمة، وهذه الوسيلة تتكون من قطعة من المعدن، وهي أوسع من قطر الثقب الذي يحدثه مثقاب الجمجمة فتقوم بمفعول السدادة لمنع (انثقاب الأم الجافية والمخ)[٣].

٣- آلة المدس = مسبار (إبرة طويلة): استعملها الزهراوي قبل إجراء عمليات قيلة الحلقوم (الغدة الدرقية)، وعلاج الأكياس الدهنية (صورة ٣).













ثانيا - أدوات التفريغ والتفتيت:

١. أنبوب سحب ماء الاستسقاء في البطن: إنّ وصف الرازي لعملية البزل في حالة الاستسقاء والاحتياطات الواجبة لها وبعض مضاعفاتها، وصف جيد[٤].

٢. آلات تفتيت الحصاة:

أ - لقد كان الرازي أول من وصف تفتيت الحصاة بتكسيرها، والتي نعرفها باسم (**lithotripsy**) في حالة ما إذا كانت الحصوة كبيرة[٥].

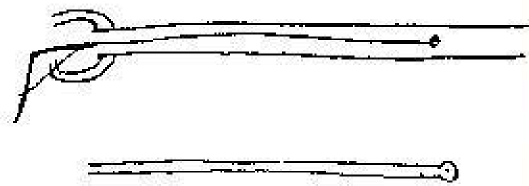
ب - وقد تبعه الزهراوي بتفصيل ذلك أيضًا، حيث إنه كانت له آلة استعملها في تفتيت حصاة المثانة واستخراجها، فضلاً عن طريقته في تفتيت حصاة مجرى البول التي لم يسبق إليها أحد[٦].

٣. أنبوبة استعملها الزهراوي لفتح فتحة الشرج غير المثقوبة (Imporforate Anus)[٧]

٤. مسمار استعمله الزهراوي لمعالجة انسداد مجرى البول الولادي[٨].

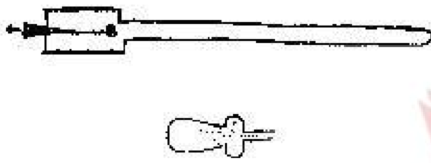
٥. استخدام الفتايل والقثاطير: كان الرازي أول من استعمل الفتائل في العمليات الجراحية كما وصف وصفًا دقيقًا طريقة استعمال (القثاطير = الأنابيب Catheter التي يمر منها القيح والإفرازات السامة)، وهو الذي أدخل عليها الفتحات الجانبية حتى لا تسد بالدم أو الصديد[٩].

ويقول الزهراوي: «إذا اشتد الأمر على العليل ولم ينطلق البول فينبغي أن تستعمل الآلة التي تسمى قاثاطير التي هذه صورتها» (صورة ٤) ويقول: «تصنع من فضة وتكون رقيقة ملساء مجوفة كأنبوب ريش الطير في رقة الميل طويلة في نحو شبر ونصف لها قمع لطيف في رأسها»[١٠]. ويؤكد الزهراوي على ضرورة استخدام الفتيلة في الأورام الالتهابية[١١].

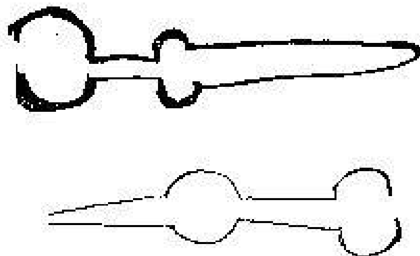


ثالثًا - أدوات الحقن:

١. المحقنة العادية: يصف الزهراوي كيفية غسيل المثانة، ويخترع لذلك آلة هي المحقنة العادية التي نستخدمها اليوم، والتي تعدّ لأول مرة في تاريخ الجراحة؛ فإذا أضيف إليها الإبرة يمكن إدخال الأدوية بواسطتها إلى داخل الجسم، يقول الزهراوي: «الفصل التاسع والخمسون: كيف تحقن المثانة بالزراقة .... وهذه صورتها (صورة ٥)... تصنع من فضة أو من عاج مجوفة لها أنبوبة طويلة على رقة الميل مجوفة كلها إلا الطرف فأنه مصمت فيه ثلاث ثقب ....، والموضع الأجوف الذي فيه المدفع يكون على قدر ما يسده بلا مزيد، حتى إذا جذبت به شيئًا من الرطوبات انجذبت، وإذا دفعت به اندفعت إلى بعد ... فإذا أردت طرح الرطوبات في المثانة أدخلت طرف الزراقة في الرطوبة وجذبت بالمدفع إلى فوق، فإن الرطوبة تنجذب في جوف الزراقة ثم تدخل طرفها في الإحليل ... ثم تدفع الرطوبة بالمدفع فإن تلك الرطوبة تصل إلى المثانة ....»[١٢].



٢. المحقنة الشرجية (Bulb syringe): يعود فضل اكتشافها للزهراوي أيضًا. فهو أول من وصف محقنة شرجية مربوطة عليها جلدة وقد استعملها لحقن الأطفال[١٣] (صورة ٦).



رابعًا - الأدوات المساعدة في التنفس والتغذية:

١. قصبة التنفس والتغذية: من الطرائق

الأخرى التي عالجوا انسداد المجاري التنفسية (الاختناق الحنجري) بما هي إدخال قصبة معمولة من الذهب أو الفضة، ولا زالت هذه الطريقة مستخدمة لإنقاذ مرضى الاختناق، وكذلك توصيل الغازات المخدرة والأوكسجين إلى صدر المريض، وإن كانت تصنع إلى الآن من المطاط أو البلاستك[١٤].

كما أدخل ابن زهر طرائق جديدة في تغذية المرضى عن طريق أنبوبة من الفضة تدخل في البلعوم، ويعدّ هذا أول وصف لأنبوبة المعدة كما كان أول من أوصى بتغذية المرضى عن طريق الشرج في حالة ضيق المريء[١٥].

٢ - هناك قرائن تثبت أن العرب قد عرفوا مبدأ الإنعاش التنفسي عن طريق دفع كميات من الهواء عبر الرئتين بالضغط المتناوب، وأنهم في طليعة من استعمل المنفاخ لهذا الغرض، كما تشير قصة صالح بن بهلة في استعمال المنفاخ لإنعاش إبراهيم ابن عم الرشيد[١٦].

المحور الثاني: مبتكراتهم في طب العيون.

١. **اختراع القراءة بالكتابة البارزة للمكفوفين**: يذكر المؤرخون المعاصرون بأن (برايل) سنة ١٨٢٩م استنبط هذا الأسلوب لتعليم المكفوفين القراءة والكتابة، بينما الحقيقة غير ذلك؛ حيث إن أول من استنبط هذه الطريقة هو زين الدين علي بن أحمد الآمدي الذي كان فاقدًا للبصر (عاش في حدود ٧٠٠ هـ = ١٣٠٠م)؛ وذلك لأنه كان إذا اشترى كتابًا أخذ قطعة ورق خفيفة وفتل بها فتيلة وصنعها حرفًا أو أكثر من حروف الهجاء لعدد ثمن الكتاب بحساب الحروف، ثم يلصق ذلك على طرف جلد الكتاب من الداخل. فإذا شذ عن ذهنه ثمن الكتاب أمرّ عليه يده فيعرف ثمنه من الأحرف الملصقة[١٧]. وهذا الأسلوب بعينه هو الكتابة البارزة الخاصة بالمكفوفين.

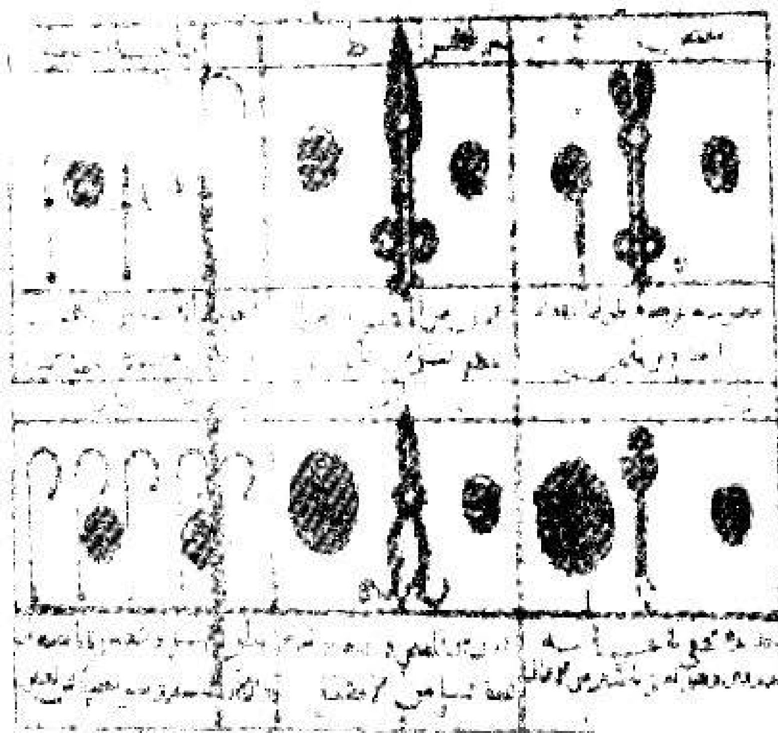
٢ - **النظارة (العينية)**: لقد ثبت أن الشرق أسبق من الغرب إلى معرفة النظارة أو ما يسمى بـ (العينية). فإن أول من عرف العدسة، العالم ابن الهيثم (ت ٤٣٠ هـ = ١٠٢٨ م) [١٨]. والشائع أن رجلاً إيطاليًا اخترع (النظارة) بعد المائة الثالثة عشر للميلاد، ولكن الواقع أنه حسّنها فأول معرفة الناس بها كانت من ديار الشرق (العربي الإسلامي)، ومنه انتقلت إلى الغرب.

أنشد شهاب الدين بن محمد الشهير بابن العطار المصري (ت ٧٩٤ هـ = ١٣٩٢ م):

أتى بعد الصبا شيبي ودهري
رمى بعد اعتدالي باعوجاج
كفى أن كان لي بصر حديد
وقد صارت عيوني من زجاج

ولاشك أن الشاعر أراد بالعيون الزجاج (النظارة)، وكان ذلك قبل ٦٠٠ سنة.

٣ - **الأدوات المستعملة في جراحة العين**: لا يخلو كتاب من كتب الأطباء العرب في الكحالة (أمراض العين) من صور لمجاميع الآلات التي كانوا يستعملونها، على سبيل المثال هذه صور الآلات التي وردت في كتاب الكافي في الكحل (صورة ٧)



المحور الثالث: التعويض الصناعي للأعضاء والأطراف.

إن تركيب الأعضاء المصنعة للإنسان حينما يفقد الفرد عضوًا من أعضائه؛ كالرجل والأصابع والأنف والأسنان والشعر واللحية ليس جديدًا، وإنما نجد له إشارات في كتب التراث العربي الإسلامي.

على سبيل المثال عن الرجل المصنعة ذكر الزمخشري الفقيه اللغوي الشهير (ت ٥٣٨ هـ / ١٢٤٤م) أنه أصيب في رجله فقطعت، واتخذ رجلاً من خشب.

وعن اليد والأصابع المصنعة ذكر ابن قتيبة الدينوري (ت ٢٧٢ هـ / ٨٨٩ م) في ترجمة خلف بن خليفة، أنه كان ((أقطع اليد، وله أصابع من جلود وكان شاعرًا ظريفًا))[١٩].

وكان تعويض الأنف إذا انقطعت في الحرب بأنف من فضة أو من ذهب أمرًا معروفًا وقديمًا ((ويقال أن أول من صنع له أنفًا من معدن هو عرفجة بن سعد، فقد أصيب أنفه في وقعة يوم كلاب، وقد صنع له أنف من ورق (أي من فضة). فصدوء وتعفن أنفه، فأمره الرسول ﷺ أن يتخذ أنفًا من ذهب لأن الذهب لا يصدأ))[٢٠].

وعن تعويض الأسنان المفقودة في حالة سقوطها ينصح الزهراوي بإعادة تثبيتها وتشبيكها بأسلاك الذهب (صورة ٨) أو تعويضها بأسنان مصنعة من عظام البقر يقول: «وقد ترد الضرس الواحد أو الاثنين بعد سقوطها في موضعها وتشبك كما وصفنا وتبقى، وإنما يفعل ذلك صانع دَرِب دقيق، وقد ينحت من عظام البقر فيصنع كهيئة الضرس ويجعل في الموضع الذي ذهب الضرس ويشد كما قلنا فيبقى ويستمتع بذلك»[٢١].

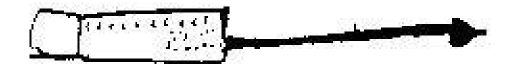


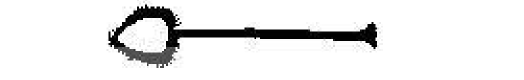
إن ما جاء في هذا القول أول وصف في التاريخ لمحاولة نقل الأعضاء وتصنيع الأسنان[٢٢].

كما قام الزهراوي برسم العديد من المجارد (صورة ٩)، والمناشير (صورة ١٠) التي كان يستعملها لجرد الأسنان وتعديلها.

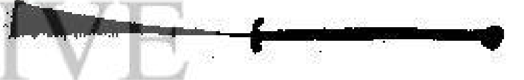






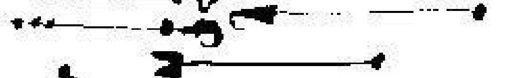
























المحور الرابع: الأدوات والآلات المختبرية

استخدم علماء الكيمياء والأطباء والصيادلة العرب مجموعة كبيرة من الأجهزة المختبرية؛ لتحضير العقاقير والمستحضرات، وقد ساعدهم في ذلك تطور صناعة الزجاج وتشكيل الأدوات المختلفة منه على هيئة أنابيب ودوارق وأنبيقات وأقماع زجاجية وغير ذلك، واختلفت الآلات أو الأدوات المستعملة باختلاف الأغراض. فمنها المصنوع من المواد المعدنية أو الفخار، ومنها المصنوع من الخزف.

إن كتب العلماء العرب والمسلمين في علم الكيمياء حافلة بشروح مسهبة للأجهزة التي كانوا يستعملونها. ومما يدعو للعجب أن الغربيين قد أخذوا عنهم هذه الأجهزة التي هي من ابتكارات العرب ونسبوها إلى أنفسهم مع العلم بأن قسمًا من هذه الأجهزة لازالت تعرف عندهم باصطلاحها العربي[٢٣].

على سبيل المثال كان الرازي أول من وضع قائمة كاملة للأجهزة الضرورية في المختبرات الكيميائية، وأن الأجهزة التي ذكرها في كتابه ((سر الأسرار)) تربو على ٣٥ جهازًا[٢٤]. وقد ذكر طريقة صنعها واستعمالها موضحًا تلك الأجهزة عن طريق رسمها بعناية فائقة، واختلفت مفردات الأجهزة العلمية بناءً على اختلاف المواد الكيماوية وآثارها، فما كان يمكن حفظه أو استخدامه في أدوات مصنوعة من الزجاج لا يمكن حفظه واستخدامه في أدوات مصنوعة من المعادن والخزفيات.

وأخيرًا أقول لم يكن قصدي في هذا البحث تقديم شاهد على فخري واعتزازي بالمساهمة في إحياء جانب من التراث العربي الإسلامي فحسب، بل لدفع أصحاب الهمم الصادقة من الجيل الصاعد من شبابنا؛ لينسجوا على منواله

الآلات والأدوات الطبية التي استحدثها الأطباء العرب والمسلمون

ويبادروا بأعمال مماثلة تواكب مسيرة البحث العلمي الحديث وترفع عقدة النقص التي تكبل عزائم الكثير منا، وتزيل أن المقولة التي تنصّ بأن العبقرية والاكتشافات والإبداع قد حازها غيرنا من دونا.

الحواشي

١. ذياب، الدكتور أحمد: أدوات الحضارة، منشورات جيم / تونس ١٩٩١م، ص ٣.

٢. الزهراوي، أبو القاسم خلف: التصريف لمن عجز عن التأليف - المقالة الثلاثون - معهد ويلكم ١٩٧٣م، ص٤٨٩ - ٤٩٢.

٣. الزهراوي: التصريف، ص ٧٠٧.

٤. الحاوي: ج ٧ ص ٢٠١ - ٢٠٢.

٥. الحاوي: ج ١٠ ص ١١٤.

٦. الزهراوي: التصريف، ص ٤٣٠.

٧. المصدر نفسه ص ٥٠٥.

٨. المصدر نفسه، ص ٣٨٩.

٩. عبد العزيز بن عبد الله: الطب والأطباء بالمغرب، ص٤.

١٠. الزهراوي: التصريف، ص ٤٠٧.

١١. المصدر نفسه، ص ٣٢٩.

١٢. المصدر نفسه، ص ٤١١- ٤١٢.

١٣. مقال الدكتور سامي حمارنة بالإنكليزية:

Drwings and pharmacy in Al – Zahrawis 10 Th century. surgical treatise - by SAMI HAMARNEH Paper 22, pages 81-84 Fram contribution from museum of History and Technology

UNITED STATES NATIONAL MUSEUM BULLETIN 228

SMITHSONIAN INISTITUTION WASHINGTON, D.C.,1961

١٤. الحنجرة وأمراضها في الطب الإسلامي: د. مصطفى أحمد شحاتة - من أبحاث مؤتمر الطب الإسلامي الأول - الكويت ١٤٠١ هـ - ١٩٨١م.

١٥. حسين، الدكتور محمد كامل: الموجز في الطب والصيدلة عند العرب، ص ١٠٥، ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء ج٢ ص ٥٢- ٥٥.

١٦. ابن أبي أصيبعة: عيون الأنباء ج٢ ص ٥٢- ٥٥.

١٧. الصفدي، صلاح الدين: نكت الهميان في نكت العميان.

١٨. عواد، ميخائيل: لمحات من أثر الشرق في الغرب - مجلة المجمع العلمي العراقي، مجلد ٣٥ ج ٢ نيسان ١٩٨٤م، ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

١٩. الدينوري، ابن قتيبة: الشعر والشعراء - تحقيق مصطفى السقا، ص ٢٧٣.

٢٠. مسند بن حنبل، سنن البخاري.

٢١. الزهراوي، أبو القاسم خلف بن العباس: التصريف لمن عجز عن التأليف مع الترجمة الإنجليزية - طبعة معهد ويلكم، لندن ١٩٣٧م، ص ٦١.

٢٢. منصور، أحمد مختار: مقال دراسة وتعليق على كتاب التصريف - الجزء الثلاثون - للزهراوي، مجلة معهد المخطوطات العربية، الكويت، المجلد ٢٦، ج٢، ص ٥٢٢.

٢٣. محمد، الدكتور محمود الحاج قاسم: الموجز لما أضافه العرب في الطب والعلوم المتعلقة به - مطبعة الإرشاد، بغداد ١٩٧٤م، ص ٧٦.

٢٤. للتوسع في البحث يراجع فتواني، الدكتور شحاتة: كتاب تاريخ الصيدلة والعقاقير - ص ١٤٥.

المصادر والمراجع

- **أدوات الحضارة**، للدكتور أحمد ذياب، منشورات جيم / تونس ١٩٩١م.
- **التصريف لمن عجز عن التأليف**، لأبي القاسم خلف الزهراوي، المقالة الثلاثون، معهد ويلكم ١٩٧٣م.
- **الطب والأطباء بالمغرب**، لعبد العزيز بن عبد الله.
- **الحنجرة وأمراضها في الطب الإسلامي**، للدكتور مصطفى أحمد شحاتة - من أبحاث مؤتمر الطب الإسلامي الأول - الكويت ١٤٠١ هـ - ١٩٨١م.
- **الموجز في الطب والصيدلة عند العرب** للدكتور محمد كامل حسين.
- **عيون الأنباء**، لابن أبي أصيبعة: ج٢.
- **نكت الهميان في نكت العميان**، لصلاح الدين الصفدي..
- **لمحات من أثر الشرق في الغرب**، لميخائيل عواد، مجلة المجمع العلمي العراقي، مجلد ٣٥ ج ٢ نيسان ١٩٨٤م.
- **الشعر والشعراء** ، لابن قتيبة الدينوري، تح. مصطفى السقا.
- **مسند بن حنبل**.
- **سنن البخاري**.
- **الموجز لما أضافه العرب في الطب والعلوم المتعلقة به** للدكتور محمود الحاج قاسم محمد، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٩٧٤م.